DER KATHOLISCHE GEDANKE

THEATINER VERLAG · MÜNCHEN

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/mystikundpietism0000drku

DER KATHOLISCHE GEDANKE

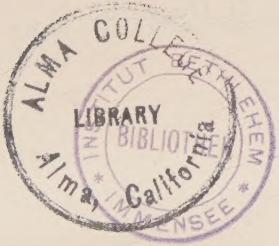
VERÖFFENTLICHUNGEN DES VERBANDES
DER VEREINE KATHOLISCHER AKADEMIKER
ZUR PFLEGE DER KATHOLISCHEN
WELTANSCHAUUNG
BAND IX.

THEATINER-VERLAG MÜNCHEN

MYSTIK UND PIETISMUS

VON

DR. KURT REINHARDT



Printed in Germany

1925
THEATINER-VERLAG MÜNCHEN

48518

Imprimatur

Monachii, die 8. XII. 1924

I. V.

G. Degenbeck

Alle Rechte vorbehalten.

Copyright 1925 by Theatiner-Verlag, A.-G., München

Druck von E. Haberland, Leipzig

Dem

Hochwürdigen Herrn Geistl. Rat

Dr. Joseph Ries

verehrungsvoll zugeeignet

Vorwort

Das Leben der Gegenwart zeigt für jeden Menschen, der mit wachen Sinnen durch die Zeit geht, ein erschreckendes und beunruhigendes Antlitz. Die Verwirrung in Denken, Wollen, Fühlen, Glauben ist unsagbar groß. Man vermißt die Lauterkeit des Erkennens und die Eindeutigkeit des Handelns und vielfach fehlt die Empfindung dafür, daß Erkennen zum Handeln verpflichtet. Nirgendwo ist die Unsicherheit größer und nirgendwo wirkt sie verhängnisvoller als im Bereiche des religiösen Lebens: Man hegt mit sorglos gutem Gewissen einen zu nichts verpflichtenden Glauben, man huldigt ausgesprochen oder unausgesprochen einer doppelten Moral und verkennt den unbedingten Geltungsbereich der göttlichen Lehren und Gebote. Es leben viele Christen, die für sich das Recht in Anspruch nehmen, ihr Handeln im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben dem christlichen Sittengesetz zu entziehen und die des Glaubens sind, sie könnten solches tun, ohne daß ihr Christentum Schaden leidet. Wie konnte so törichte Selbstgewißheit groß werden? Woher diese ungeheuere Verwirrung in den elementaren Grundbegriffen? Ver-

schweigen wir nicht, daß diese tiefste Wunde Europas nicht von ungefähr herrührt, sondern daß sie in einem bestimmten historischen Augenblick geschlagen wurde und im Laufe der Jahre und Jahrhunderte zu einem Brandherd geworden ist.

Diese Arbeit versucht also, gewisse Voraussetzungen und Grundlagen der heutigen geistigen Situation bloßzulegen und die Zusammenhänge zwischen Religion und Kultur an Hand konkreter geschichtlicher Sachverhalte zu beleuchten. In der Registrierung des Vergangenen finden sich nicht mißzuverstehende Fingerzeige für die Gestaltung des Künftigen. Die Wahrheit steht immer bereit, die Welt zu erleuchten und will, daß die Menschen sich ihrem Licht zukehren.

Dieser Versuch, der seit zwei Jahren zu vorläufigem Abschluß gebracht ist, mag nun in dieser Form hinausgehen und vielleicht andere ermutigen, auf dem eingeschlagenen Wege weiter zu schreiten, das hier Angedeutete weiter auszuführen und zu überholen. Äußere Umstände machen es mir einstweilen unmöglich, die Untersuchungen selbst auf breitere Grundlagen zu stellen. Möchte die Schrift ein Geringes beitragen zur größeren Ehre Gottes.

Dr. Kurt Reinhardt.

Freiburg i. Br., am Feste des hl. Gregor VII.,
Papst und Bekenner, 1924.

I

Das mystische und das magische Element in der Religion

(Kirche und Sekten)

In der Schule Albrecht Ritschls, aber auch bei einer Reihe anderer protestantischer Forscher ist es zur geläufigen These geworden, „katholisch" und „asketisch" zu identifizieren. Demgemäß erblickt man die eigentliche und konsequente Verwirklichung der katholischen Forderung in der asketischen, welt-, staats- und kulturfeindlichen Frömmigkeit der Sekten und ist der Meinung, „daß der Katholizismus nur aus Inkonsequenz und wegen äußerer Unmöglichkeit dieses Ideal nicht für alle durchgeführt habe, während die Sekten es für alle durchführen". Das steht bei diesen Theologen in engem Zusammenhang mit ihrer Auffassung des Neuen Testaments und des Protestantismus, wonach das erstere in seiner Idee des Gottesreiches einen ethisch-religiösen Verband gottvertrauender, in der Bruderliebe die Welt

beherrschender Gläubiger, und der letztere die Wiederbeseitigung der Askese und die Rückkehr zu einem berufsfreudigen weltbejahenden Christentum bedeute, darin seinen Einklang mit der modernen Welt bezeugend[1]. Man vermutet also überall, wo in der Geschichte der christlich-abendländischen Religiosität das Sektenmotiv mit seiner ausgesprochen sinnenfeindlichen weltflüchtigen Tendenz einsetzt, „Rückfälle" in Formen des Katholizismus, sonderlich in seiner mittelalterlichen Gestalt. „So hat vor allem Ritschl die zweite große Sektenbewegung des Protestantismus, den Pietismus, als Einschleppung fremder katholischer Maßstäbe erklärt." Allein diese ganze Konstruktion ist grundfalsch[2]. Ernst Troeltsch nämlich gelangt als protestantischer Forscher im Verlaufe seiner breit angelegten und mit einem reichen wissenschaftlichen Apparat in mustergültiger Sachlichkeit geführten Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß für den mittelalterlichen Katholizismus wie für die katholische Religiosität überhaupt, gerade nicht die Askese, „sondern die Vereinigung von Askese und Weltleben und die Möglichkeit, beide in dem Stufenbau der Gnadenanstalt zu kombinieren ... charakeristisch ist" (Troeltsch a. a. O. S. 375). Die Wurzeln der eigentlich asketischen Züge finden sich dagegen bereits im Neuen Testament, und es sind neben anderen, noch zu besprechenden, biblische Elemente, auf die sich die Frömmigkeit der Sekten mit Recht berufen kann. So lassen sich, vom Evangelium ausgehend, zwei Ströme

durch die Jahrhunderte verfolgen, deren einer zu dem auf der Objektivität der Gnade gegründeten Kirchentypus emporführt, während der andere, ohne dem Gedanken der Entwicklung und der Anpassung an Welt, Kultur, Geschichte und an deren Durchdringung Raum zu lassen, sich mit äußerstem Radikalismus an die Gesetzlichkeit der biblischen Bücher und an die Forderungen der Bergpredigt hält, als Typus der Sekte überall neben dem Kirchentypus als Komplementärbewegung einhergehend. Freilich kommen bei beiden Typen noch andere Motive als treibende und bildende Kräfte in Betracht, von denen später gehandelt werden muß. Zunächst kommt es darauf an, gegenüber der von gewissen theologischen Schulen beliebten Verschiebung der Problemstellung den gesamten Fragenkomplex neu aufzurollen, um die religiösen und soziologischen Grundschemata von Kirche und Sekte, wie sie erstmals in den Forschungen von Max Weber und Ernst Troeltsch erkannt und entscheidend hervorgehoben sind, in der grundsätzlichen Verschiedenheit ihrer Struktur darzustellen[3]. Wenn Troeltsch aber weiterhin einen dritten Typus, den der spiritualistischen Mystik, einführt, und ihm ein eigenes soziologisches Schema zugeordnet, so vermag ich ihm darin nicht zu folgen (Troeltsch a. a. O. S. 848 ff.). Es scheint mir nicht gerechtfertigt, Mystik und Spiritualismus als einen generell anders gearteten Typus den Sekten und den Kirchen gegenüberzustellen, denn die Grenzen sind stets so

fließend und die Verschlingung von mystischen Motiven und Motiven der Sekten einerseits, von Mystik und Kirchentum andererseits so zahlreich, daß eine derart spezialisierende Betrachtung notwendig zu Schematisierungen führen muß, zu leeren „Idealtypen", die der Verankerung in der Wirklichkeit entbehren. Troeltsch hält sich nun zwar vorwiegend an die Mystik und Sektenbildung innerhalb des Protestantismus und innerhalb des Sektentypus wesentlich an die Täufersekten. Da mag denn eine solche Betrachtungsweise noch am ehesten zu ihrem Recht kommen. Sie muß aber versagen, wenn der ganze Kreis der vorreformatorischen Mystik und Sektengeschichte in Verbindung mit der Kirchengeschichte in den Rahmen der Untersuchung gezogen wird. Im Zusammenhang damit steht bei Troeltsch die Definition und Bewertung der Mystik als solcher, die mir nicht annehmbar scheint.

Es kommt aber für den Ausgangspunkt dieser Darstellung vorläufig nur darauf an, die Unterscheidung von Kirche und Sekte als von zwei Grundtypen im Auge zu behalten und deren charakteristische Grundrisse anschaulich zu machen. Hierbei fuße ich weitgehend auf den grundlegenden Forschungsergebnissen der beiden genannten Gelehtren[4].

Bei der folgenden Gegenüberstellung bleibt zunächst der religiöse Lehrgehalt und seine Ausgestaltung in Dogmen oder andere die Gemeinschaft tragende Grundbegriffe im großen ganzen außer Betracht, und nur die allgemeinsten Grund-

schemata werden gezeichnet. Denn die Möglichkeiten dieser Ausgestaltung sind, wie die Geschichte lehrt, die verschiedenartigsten, wenngleich auch hier die Wiederkehr gewisser allgemeinster Züge, unbeschadet der Aufnahme einer neuen religiösen Gedankenwelt, nicht zu leugnen ist. —

Kirche und Sekte haben beide gemeinschaftsbildende Kraft. Durch die Macht einer religiösen Idee werden ihre Glieder vereinigt und zusammengehalten. Tiefgreifende Unterschiede ergeben sich aber in der Art der Stellung des Einzelnen zur Gemeinschaft. „Eine Kirche will eine Anstalt sein, eine Art göttlicher Fideikommißstiftung zur Seelenrettung der Einzelnen, die in sie hineingeboren werden, und für sie prinzipiell Objekt ihrer an das Amt gebundenen Leistung sind. Eine ‚Sekte'... ist dagegen eine freie Gemeinschaft lediglich religiös qualifizierter Individuen, in welche der Einzelne kraft beiderseits freier Entschließung aufgenommen wird[5]." Hier liegt bereits ein prinzipieller und folgenschwerer Gegensatz des Grundgedankens. In dem Maße, als der ethische Rigorismus die Anforderungen an das Individuum, das die Mitgliedschaft der Sekte erwirbt, in die Höhe treibt, verringert sich der Kreis der Mitglieder. Der Einzelne gewinnt dann eine ganz neue und ungewöhnliche Bedeutung, denn seine Zugehörigkeit zur Sekte bedeutet oder soll bedeuten ein „ethisches Qualifikationsattest für die Persönlichkeit", und er ist gehalten, dieses ethische Plus innerhalb des voluntaristischen Verbandes religiös-ethisch Qualifizierter zu bewähren. Der

universale Verband der Kirche umschließt Gerechte und Ungerechte, Heilige und Unheilige, und sie kann, wenn sie den organischen Gemeinschaftsgedanken bis zu seiner idealen Höhe spannt, ein System der gegenseitigen und stellvertretenden Liebes- und Sühneleistungen errichten und als Bewahrerin des angesammelten Gnadenschatzes dem Einzelnen den Ertrag der gemeinsam vollbrachten „guten Werke" zuwenden. „Nur die offene Auflehnung gegen ihre Autorität, wie sie auch in notorischer und hartnäckiger Unbußfertigkeit sich äußert, führt zur ‚Bannung' ... Für die genuine ‚Sekte' ist dagegen die ‚Reinheit' ihres Personalbestandes Lebensfrage: in der Periode der Bildung der pietistischen Sekten war das treibende Motiv stets das tiefe Grauen davor, mit einem ‚Verworfenen' das Abendmahl zu teilen oder gar es aus der Hand eines Verworfenen, eines beamteten ‚Mietlings', dessen Wandel nicht die Zeichen der Erwählung an sich trug, zu empfangen" (Weber a. a. O. S. 579 ff.). Dasselbe Motiv führte zu einer der ersten eigentlichen Sektenbildungen der jungen christlichen Kirche im Donatistenstreit, wobei sich die Kirche mit Augustins sakramental-hierarchischen Kirchenbegriff gegen die Donatisten und für die Objektivität der Amtsgnade entschied, die unbeeinflußt bleibt von der persönlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Spenders der Sakramente. Dieselben gegensätzlichen Meinungen stoßen im Verlaufe der Kirchen- und Sektengeschichte immer wieder aufeinander und werden vom kirchlichen Lehramt

stets zugunsten der göttlich verbürgten Objektivität der Gnadenwirkung entschieden. Erst die abendländische Kirchenspaltung führt auch innerhalb der neu entstandenen Kirchen durch die Erweichung des Sakramentsbegriffs zur relativen Annäherung an diese alte Lehrmeinung der Sekten.

Ein weiteres Kennzeichen der Sekte ist ihre spezifisch anti-autoritäre Note und im Zusammenhang damit ihr Spannungsverhältnis zum Staat und zu den Obrigkeiten überhaupt. „Unerträglich muß ihr die Einmischung nicht religiös Qualifizierter in ihr inneres Leben, vor allem deshalb jede Beziehung zu irdischen Gewalthabern sein." Die „Kirche" kann „natürlich das faktische Fehlen der staatlichen Anerkennung mit der ‚Sekte' teilen: — der wirkliche Unterschied beider liegt ... darin, daß, was für die ‚Kirche' ... ‚Zufall' und ihrer ganzen Struktur nach Prinzipwidrigkeit, für die ‚Sekten umgekehrt Ausfluß eines religiösen Gedankens ist". Auch die Kirche steht in einem Spannungsverhältnis zum Staat: sie bejaht den christlichen Staat, aber sie verneint den nicht christlich durchformten Staat und versucht ihn der lex Christi zu unterwerfen. Für die Sekte ist dagegen der Staatsbegriff als solcher das Widerchristliche, Böse und Verwerfliche. Dem Staate gegenüber pocht die Sekte stets auf das Recht der „Gewissensfreiheit" des Einzelnen, und die „Autonomie des Individuums erhielt so einen nicht im Indifferentismus, sondern in religiösen Positionen ruhenden Ankergrund" (Weber a. a. O.).

Je nach ihrer entweder indifferenten, duldenden oder feindlichen Stellungnahme gegen Welt, Staat und Gesellschaft unterscheidet Troeltsch zwischen der duldenden (leidenden) und der aggressiven, welterneuernden Sekte und ergänzt die Bilder des Kirchen- und Sektentypus durch eine weitere Reihe bedeutsamer Unterscheidungsmerkmale (Troeltsch a. a. O. S. 367 ff., 378 ff.). Er weist zunächst auf den Zusammenhang der Sekten mit den von Natur gegen Staat und Gesellschaft in Opposition befindlichen Unterschichten hin. Vom selbstgewissen Menscheninnern, dem die persönliche Erleuchtung verbürgt scheint, wird die Sekte von unten nach oben erbaut, aus der Einzelseele erwächst durch die Kraft des inneren Wortes und des inneren Lichtes die Gemeinschaft der Heiligen, die Geisteskirche und der gotthaltige Kosmos. Das Bauen geschieht nicht wie bei der Kirche als göttlicher Stiftung mit Amtsträgern und Verwaltern von oben nach unten, von den Tatsachen der Überwelt zu der Welt des geschöpflichen Seins. Von hier aus läßt sich bereits vermuten, daß das Verhältnis von Natur und Übernatur in Kirche und Sekte mit stark verschobenen Akzenten auftritt. Und zwar äußert sich, wie schon angedeutet, der ethische Rigorismus der Sekte in einer veränderten Auffassung der Askese, ja in der Neigung zu einer prinzipiellen und allgemeinen Askese.

Was ursprünglich der Tugendübung galt, was der religiösen Sammlung und der Bändigung des ungeordneten Trieblebens

dienen sollte, wird zum Selbstzweck und zum Kennzeichen, das den Wiedergeborenen aus der Masse der Unheiligen heraushebt. Demgegenüber zeigt die Kirche im allgemeinen gegen die natürlichen Ordnungen der Welt eine versöhnliche Haltung, bereit, sie mit dem ihr anvertrauten Heilsgut zu durchdringen und betrachtet sie als Mittel und Vorstufe im Hinblick auf die überweltlichen Ordnungen der Gnade. Die prinzipielle Weltfeindlichkeit ist ihr fremd, und es liegt ihr fern, Natur, Welt und Sinne als metaphysisch böse und sündhaft zu bewerten. Auch in die Ordnungen der Welt ist ein göttlicher Vernunftkeim gesenkt, und ihr Gebrauch ist gut und erlaubt, wenn das Wissen ihn begleitet, daß sie nicht letzte, sondern nur vorletzte Werte darstellen, in denen der unendliche Schöpfergeist sich andeutend in sinnlichen Zeichen und Symbolen enthüllt und auswirkt. Das Kleid Seiner Herrlichkeit liegt ausgebreitet im gesamten Universum, und im rechten Verstande muß die Vielheit des Geschaffenen hinführen zum Einen und ewig Ungeschaffenen. Bonaventura, der große Mystiker und scholastische Lehrer, schreibt: „Unserem Stande und den Kräften unserer Seele gemäß ist für uns die Welt gleichsam eine Leiter, um zu Gott aufzusteigen. Es befindet sich in der Schöpfung eine Spur und ein Bild des Schöpfers; eine materielle und vergängliche Spur, welche außer uns ist; ein geistiges und unvergängliches Bild, das in uns ist; um nun aber zu dem ersten geistigen und Urquell zu gelangen, welcher über uns

ist, müssen wir durch die materielle und zeitliche Spur gehen, welche außer uns ist; und dies heißt auf den Weg Gottes geführt werden. Wir müssen sodann in unsere Seele eingehen, welche das geistige und zeitliche Bild Gottes in uns ist; und das heißt in die Wahrheit Gottes eingehen. Wir müssen endlich dem ersten ewigen und rein geistigen Urquell zugehen, welcher über uns ist; und das heißt sich freuen in der Erkenntnis und in der Ehrfurcht der Majestät . . . Wer nicht durch so viele Strahlen erleuchtet wird, der ist blind; wer nicht durch so viele unaufhörliche laute Rufe geweckt wird, der ist taub; wer, ein Zeuge so vieler Wunder, den Herrn nicht lobpreist, der ist stumm. Wer nach so vielen glänzenden Beweisen nicht den ersten Urquell erkennt, der ist unsinnig. Öffnet also die Augen, leihet das Ohr, zerbrechet das Siegel eurer Lippen, neiget euer Herz, um Gott in allen Kreaturen zu sehen, zu hören, zu loben, zu lieben, anzubeten, damit sich nicht die ganze Welt gegen euch erhebe. Denn die Welt wird gegen den stumpfsinnigen und blinden Menschen kämpfen, und sie wird ein Gegenstand des Ruhmes für denjenigen sein, der mit dem Propheten sprechen kann: Herr, du hast mich durch den Anblick deiner Wunder mit Freude erfüllt! Wie schön sind deine Werke! Wie tief sind deine Gedanken! Du hast alles in deiner Weisheit vollendet, die Erde ist voll deiner Wohltaten[6]!" — Und auch Augustinus spricht den vermeinten Gedanken mit aller Deutlichkeit aus: „Schöne

Körper gewähren einen reizenden Anblick, ebenso wie Gold, Silber und alles derartige, und für das Gefühl übt fleischliche Sympathie einen starken Reiz aus... Auch zeitliche Ehre, Herrschergewalt und Oberhoheit und der aus ihnen entspringende Trieb nach Unumschränktheit haben ihren Reiz: doch dürfen wir, wollen wir dies alles erlangen, nicht weichen von dir, o Herr, und uns nicht entfernen von deinem Gesetz. Auch unser Menschenleben hat einen bestechenden Reiz durch eine gewisse Art von Anmut und Harmonie mit allem irdischen Schönen. Süß ist auch die Freundschaft der Menschen durch das teure Band, das viele Seelen vereint. S ü n d e aber wird alles dieses und ähnliches, wenn wir in zügelloser Hinneigung zu diesen Gütern... die besseren und höchsten im Stich lassen, ja dich selbst, o Herr unser Gott, und deine Wahrheit und dein Gesetz. Wohl macht auch dies Geringe uns Freude, aber nicht wie du, mein Gott, der alles gemacht hat[7]..."

Gemeint ist also nicht „Askese im eigentlichen Sinne, sondern... Aufhebung der Selbstwertigkeit aller innerweltlichen Güter und ihre Beziehung auf den Dienst für überweltliche Güter". Wo die Askese rein zum Selbstzweck wird, „liegt auch immer der Abweg in ein dem christlichen Gedanken fremdes und der Kirche bedenkliches radikales Mönchtum oder in pantheistische Mystik nahe" (Troeltsch a. a. O. S. 103). Viele der zuletzt gewonnenen Denominationen haben auf dem Boden des p r o t e s t a n t i s c h e n Kirchentums, wenn überhaupt, so nur unter bedeutenden Einschränkungen Geltung.

Es ist das Werk der aus einer Vermischung orientalischer kosmo- und theogonischer Spekulationen und Geheimlehren mit christlichem Glaubensgut hervorgegangenen dualistischen (gnostischen) Sekten, die radikal-asketische Forderung zu ihren äußersten Konsequenzen getrieben zu haben. Besonders im Gefolge des Manichäismus durchziehen diese Lehren in ununterbrochener Tradition die Jahrhunderte und ragen als Neugnostizismus in die Gegenwart herein. Aus dieser extremen Haltung ergab sich die scharfe Kampfstellung der Kirchen, die dennoch in ihrer protestantischen Form dem Eindringen dualistischer Folgerungen keinen hinreichenden Widerstand entgegensetzen konnten.

Für die dualistischen Sekten ist die Materie das Urböse und schlechthin Sündhafte, als Reich der Finsternis von Urbeginn ungezeugt dem Lichtreiche in scharfem Gegensatz gegenübergestellt. Alles Sinnlich-Naturhafte wird als sündhaft und verderbt radikal bekämpft, sowohl durch übertriebene Askese, wie auch in vielen Fällen durch libertinistische Ignorierung der Materie. Den wahrhaft in der Geistestaufe aus der Umhüllung von Hyle und Psyche wiedergeborenen Pneumatiker können Materie und Sünde nicht mehr beflecken, lautet dann etwa der Gedankengang. —

In all diesen Systemen bildet den Ausgangspunkt und den Angelpunkt der religiösen Entartung der einseitige Idealismus. Das geistige Prinzip im Menschen wird unge-

bührlich überschätzt und über das körperlich-natürliche Sein erhoben. Das christliche Ideal erstrebt aber gemäß der Vereinigung von Seele und Leib, Geist und Sinnlichkeit, Form und Stoff in der Natur des Menschen, nicht Unterdrückung und Vernichtung des einen durch das andere, sondern Harmonisierung und Synthese. „Reinheit des Herzens, nicht Zerrüttung deines armseligen Leibes begehrt Gott von dir" (L. Blosius 1506—1566). Dem Geiste als dem formgebenden Prinzip fällt die Aufgabe der durchdringenden Wesensgestaltung und Heiligung des Triebhaft-Stofflichen zu[8]. —

In dieser bei den dualistischen Sekten am stärksten ausgeprägten einseitig idealistischen Überspannung, in der Überschätzung des geistigen Teiles im Menschen und damit in der gänzlich unspychologischen und unwahren Überschätzung des Menschen, der das Natürlich-Sinnliche hinter sich gelassen hat, überhaupt, scheint mir ein weiterer höcht bezeichnender Wesenszug des Sektentypus gegeben zu sein. Wenigstens finden sich Ansätze zu solcher Überpannung des religiösen Ideals bei sämtlichen mir bekannten Sektenbildungen.

Wollte man nun einwenden, daß die Kirche, und zwar die katholische Kirche, dennoch eine solche Askese kennt und pflegt, nämlich in den Mönchsorden und im Zölibat der Priester, so kann darauf hingewieesn werden, daß schon Troeltsch diesem Einwurf ausführlich begegnet und ihn erledigt (a. a. O. S. 103 ff.). Zunächst handelt es sich hier nicht um Askese als Selbstzweck, sondern um einen Weg

und ein Mittel zur Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Lebens, um zum steten Wandel in der Gegenwart Gottes zu gelangen und aus dem von der verwirrenden Mannigfaltigkeit gelösten und in Gottes Willen geeinten Seelengrunde heraus reine Menschenliebe zu betätigen. Und dann ist es gerade das Eigentümliche des universalen kirchlichen Organismusgedankens, daß er der natürlichen Verschiedenheit der Menschen Rechnung trägt, daß es zwar eine Hierarchie der Ämter und der Zwecke, aber keine Hierarchie der Werte gibt, sondern daß jedes Glied im Stufenbau von der Natur zur Übernatur und zur Gnade an seinem Orte gleichberechtigt ist und gleich vollkommen sein kann, wenn es mit dem ihm anvertrauten Pfunde wuchert. Denn „in unseres Vaters Hause sind viele Wohnungen", und der Starke gilt da nicht mehr als der Schwache, und wem mehr anvertraut wurde, von dem wird mehr und strenger gefordert werden. So steht jeder Teil für sich, und ihm ist aufgegeben, auf seiner Stufe sein inneres Gesetz zu verwirklichen, seinen „Beruf" zu erfüllen. Und sein Dasein empfängt doch erst den letzten und innigsten Sinn durch den Bezug auf den Gesamtorganismus, der ihn hält und trägt, in welchem er als notwendiges Glied dem Ganzen verpflichtet ist und von welchem her das umzirkte Einzel-Ich aus seinen Schranken in die befreiende Höhe einer weltenweiten Aufgabe gerissen wird.

Daß aber diese Gestaltung des Problems keine willkürliche Lösung, sondern eine notwendig aus den Wurzeln erwachsene

Form bedeutet, betont Troeltsch, wenn er schreibt: „Dieser Ausweg einer doppelten und doch gleichberechtigten Moral ist dabei nicht etwa einfach eine Inkonsequenz, ein Nachlassen vom eigentlichen asketischen Grundideal... Er entspricht vielmehr einer von Haus aus in der christlichen Idee enthaltenen Doppelrichtung der die Güte Gottes in seinen Ordnungen anerkennenden relativen Innerweltlichkeit und der über die Welt zum letzten Ziel der Gotteskindschaft und der Brüdervereinigung in Gott aufstrebenden Überweltlichkeit" (a. a. O. S. 104).

Es bleibt noch ein Wort zu sagen über das Verhalten der Kirche und der Sekte zu dem Gedanken des Naturrechtes (Troeltsch a. a. O. S. 378 ff.). Die Einstellung ergibt sich aus dem bisher Gesagten von selbst: Die Kirche gründet ihr Sittengesetz auf das absolute und unbedingte Naturrecht und Gottesgesetz des paradiesischen Urstandes, hat sich aber in der Welt des Sündenstandes mit dem relativen Naturgesetz der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung begnügt, „deren Macht-, Rechts- und Zwangscharakter zugleich eine Strafe, aber auch eine Heilung und Zügelung der Sünde ist". Die Sekten dagegen halten sich unter Vernachlässigung des Geltungsbereiches des Dekalogs wörtlich an die Sätze des Neuen Testaments und im besonderen an die Lehre der Bergpredigt. Sie kennen keinen Stufenbau, keine Entwicklung und Gliederung der Natur und der Gesellschaft, sie kennen nur die absoluten Gegensätze und halten sich bedin-

gungslos und mit leidenschaftlichem Pathos an das absolute und mit den Lehren der Bergpredigt identische reine Naturgesetz. Sie verabscheuen Recht, Krieg, Macht, Eid und Privateigentum, und es hängt ganz von Zeit, Umständen und dem spezifischen religiösen Charakter der Sekte ab, ob sie sich mit passiver Resistenz begnügt, ob sie in friedlicher Reform sich zu betätigen sucht oder ob sie, getragen von apokalyptischem Enthusiasmus und Chiliasmus zur gewaltsamen sozialen Revolution zu schreiten sich gedrängt fühlt. —

Somit scheint die Typologie von Kirche und Sekte annähernd umschrieben, und es sollen anschließend die irrationalen Mächte des religiösen Lebens, wie sie in den Phänomenen der Mystik und der Magie sich Raum schaffen, innerhalb der gewonnenen Grundschemata ihre angemessene Stelle erhalten. —

Abgeleitet von dem griechischen Verbum *μύω* bedeutet *μυστήριον* und das danach gebildete Wort Mystik ein Sichschließen (der Sinne), ein Zur-Ruhe-Kommen und selig-entrücktes Verstummen. Es heißt in die Stille einkehren, die Sinne abziehen von der Mannigfaltigkeit des Sichtbaren und im eigenen Innern die Einswerdung suchen mit dem befriedeten Weltgrunde in seiner innerlichsten Tiefe. — Abgeleitet von dem Verbum *μυέω* aber bedeutet *μυστήριον* die Einweihung in die Geheimlehren, die aktive Teilnahme an den Geheimnissen der religiösen Kultgemeinschaft, an ihren geheiligten Worten, Riten und Gegenständen. (*λεγόμενα, δρώμενα, δεικνύμενα*[9]).

So ergibt sich von vornherein die Möglichkeit einer doppelten Gerichtetheit des mystischen Lebens: einmal die Richtung nach innen, auf die einzelne Seele und ihre Heiligung und Gottverähnlichung, und dann die Richtung auf die Gemeinschaft, zunächst der religiös Gleichgestimmten, mit denen sich der Myste innig im Geiste verbunden fühlt; weiter aber erstreckt sich das Gefühl der Gemeinschaft und brüderlichen Verbundenheit in demselben vom Geiste der Gottheit beseelten Kosmos in seinen höheren Formen auf die außerhalb Stehenden und wird schließlich zur franziskanischen Liebe in ihrer ganzen seraphischen Reinheit, in der Verklärung des Irdisch-Geschöpflichen, in der liebenden Hingabe an die beseelte und unbeseelte Natur, die noch im Geheimnis des Samenkorns, im leuchtenden Tautropfen am grünen Halm wie im Leuchten und Kreisen des Gestirns den erhabenen und gütigen Schöpfer spiegelt und ihm ohne Ende lobsingt.

Die erstere Art des mystischen Erlebens sei individualistische, die zweite soziale, organisch, universal gerichtete Mystik genannt (Hammenstede a. a. O.). Es wäre aber verfehlt, zwischen beiden möglichen Formen des mystischen Grunderlebnisses einen dicken Trennungsstrich zu ziehen. Denn zweifellos treten beide Erlebnisformen so häufig gemischt auf, daß die vorgenommene Zergliederung nur methodischen Wert beanspruchen kann. Aber so viel darf doch gesagt werden: Innerhalb des Sektentypus und bei vielen Erscheinungen der außerchristlichen und panthe-

istischen Mystik ist ein Überwiegen der individualistischen Momente zu beobachten, während die christliche und im besonderen die innerkirchliche Mystik starke gemeinschaftsbildende Züge aufweist und als Zeugen eine Reihe bei aller mystischen Innerlichkeit im höchsten Sinne sozial gerichteter Persönlichkeiten aufrufen kann (Bernhard, Ignatius, Hildegard, Gertrud, Theresia, Franz von Sales, Alfons von Liguori usw.).

Sie waren sozial gerichtet und waren doch echte Mystiker, denn es kann wohl vermutet werden, daß die Liebe, die überströmend sich nicht genug tun kann und mit leidenschaftlicher Ergriffenheit das letzte gibt für die Brüder, daß sie von der Flamme genährt wurde, die Gott der Herr im Seelengrunde in innigster Vereinigung entzündet hat.

So erhellt schon hier die Willkür der Konstruktion, wenn man, wie Friedrich Heiler will[10], die religiöse Gesamtwirklichkeit in einen Typus der „mystischen" und einen solchen der „prophetischen" Religion zerspaltet. Dieselbe unerlaubte Gewaltsamkeit begrifflicher Schematisierung führt aber dann zu ganz oberflächlichen Werturteilen.

Die Mystik als solche ist kein Alleinbesitz des Christentums, sie ist ein Gemeingut aller Religionen, wenn auch die christliche Mystik die echte übernatürliche Mystik ist. „Sie ist die reinste, tiefste Form der Religion und die Art, in der sich Religion am vollkommensten in Leben umsetzt. Überall, wo Religion gelebt wird, hat sie den Namen Mystik, überall,

wo Weisheit gelebt wird, heißt sie Mystik, überall, wo wir Ausdruck des potenzierten Lebens finden, sprechen wir von einem mystischen Element, dem leisen Schauer eines Irrationalen[11].“ Sie klingt nicht weniger hinreißend, erdbefreiten Sinnes aufrauschend zur Harmonie des Unendlichen, in dem Sonnengesang des heiligen Franz oder den Liedern des Jacopone da Todi und Friedrich Spee, wie in den hellen, von der Güte und Schönheit des Kosmos durchleuchteten Hymnen eines Walt Whitman.

So singt der seraphische Heilige von Assisi:

Gepriesen seist du Gott, mein Herr, mit allen deinen Geschöpfen,
vornehmlich mit dem edeln Bruder Sonne:
Welcher den Tag wirkt und uns leuchtet durch sein Licht:
Und schön ist er und strahlend in großem Glanze:
Von dir, o Herr, ist er das Sinnbild.

Gepriesen sei mein Herr, um der Schwester willen,
des Mondes, und um der Sterne willen:
Am Himmel hast du sie geformet klar und schön.

Gepriesen sei mein Herr, um des Bruders willen,
des Feuers, durch welchen du die Nacht erhellest:
Und er ist schön, und freudig, und sehr stark, und gewaltig.

Gepriesen sei mein Herr, um unsrer Mutter willen, der Erde:
Die uns ernährt, und trägt, und mannigfaltige
Früchte gebiert,
und farbige Blumen, und Kräuter.

Und angesichts des nahen Todes dichtet der Heilige die letzte Strophe des Sonnenliedes:

Laudato sia mio Signore per sor nostra morte corporale:
da la quale nullo homo vivente pò scampare. Guai
a queli que more in peccato mortale! Beate queli
que se trovano ne le toe sanctissime voluntate:
che la morte secunda non li porà far male. Laudate
et benedicite mio Signore, e regratiate:
et servite a lui um grande humilitate.

Den seligen Jacopone da Todi aber trägt die mystische Glut seiner Liebe über alles Geschaffene zum verzehrenden Glanze des göttlichen Lichtmeeres:

Vormals war ich beredt, aber Verstummen hat
Nun den Laut mir geraubt: wachend so eben noch
Schließt mein Aug' sich im Schlaf: schweigend,
doch spricht mein Mund.

O seltsames Geschick, Wunder noch unerhört,
Nirgendwo noch geseh'n! Nenn' ich, o Leiden, dich?
Ach, von göttlicher Glut wird mir das Herz verzehrt.

Geschaff'nes ist vor meinem Blick zerronnen,
Zum Schöpfer schreit all meines Herzens Dichten:
Himmel und Erde gibt mir keine Wonnen,
Sie schwinden hin vor seiner Schönheit Lichte:
Zum nächtigen Grauen wird der Glanz der Sonnen,
Schau' ich sein huldumstrahltes Angesichte:
Der Cherub wird zu nichte
In seligem Schau'n verkläret:
Der Seraph liebverzehret
Schwindet vor dir, mein Leben.

Was ist es aber, das mit wandellos tiefem Klang an des Menschen Innerstes rührt, das stärker als jede reale Gewalt sich des g a n z e n Menschen bemächtigt und alle seine Kräfte in einem Punkte und zu einem Ziele sammelt, das den Gläubigen zum Seher und den Seher zum Dichter macht, bis er auf der Höhe der beschauenden Liebe hilflos und der Worte unmächtig gegenüber der „blendenden Finsternis" des göttlichen Urgrundes verstummt?

Von der Sage vom zerstückelten Gotte Osiris und vom zerrissenen Sänger Orpheus bis zu Goethes „Faust" und Byrons „Manfred" und weiter zu Nietzsches tragischen und zwiespältigen Ringen und seinem Erlebnis des Übermenschen, das ihm Erlösung zu versprechen schien —, ist es das Bewußtsein eines erschütternden Zwiespaltes in der Menschenseele, einer tragischen Zerrissenheit und Gelöstheit vom Grunde, das in

immer neuen Wendungen die Geschichte des menschlichen Geistes durchzieht. Friedlos, im Zustande der Gottfremdheit, heimatlos, durch tragische Urschuld vom paradiesischen Urstand ausgeschlossen, zieht der Verfremdete seine Straße; einsam, voll Unrast und Sehnsucht nach der Heimkehr, in tiefster Seele leidend an seiner Verendlichung, Isolierung und Begrenztheit, an dem unheilvollen Bruch zwischen Ich und Du, Gott und Welt, Natur und Übernatur. Das ist das Grundthema aller Weltreligionen, das je nach Volk, Zeit, überliefertem oder geoffenbartem Glaubensgut die verschiedensten Möglichkeiten der Lösung und Erlösung hervortreibt. Aus dem Herzen der Menschheit spricht Augustinus: „Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te."

Die vernünftige Seele erkennt in sich ihren göttlichen Ursprung, sie ahnt die Fülle des Seins und fühlt sich ihr verwandt, und fortan sehnt sie sich nach der wesenhaften Vereinigung und Einswerdung mit dem absoluten Grunde, von dem sie ausging. Der motus rationalis creaturae ad Deum ist aber der Weg des mystischen Lebens. Dabei hängt es wieder ganz von dem begleitenden Umkreis der religiösen Gedankenwelt ab, ob diese Bewegung auf einen überweltlichen Schöpfergott, auf die (nicht der Natur, aber dem Willen nach vollzogene) liebende Vereinigung Gottes und der Seele zielt (christliche Mystik, Brautmystik) oder auf die Einswerdung mit einer innerweltlich gedachten Allseele, wie in den meisten außerchristlichen Formen der Mystik (pantheistische, Un-

endlichkeitsmystik, pantheistische, dualistische Sekten, Yoga usw.). Oder die Gotteinigung dient sowohl der Heiligung der Einzelseele wie dem Gedanken der Vervollkommnung der brüderlichen Liebesgemeinschaft und ihrer Einigung in Christus — in der kirchlich-kultisch-sakramentalen Mystik, wie sie am wundersamsten ausgeprägt ist in dem Gesamtkunstwerk der römisch-katholischen Liturgie[12].

Die Dichtung des kirchlichen Altertums bewahrt ein besonders schönes und reines Beispiel christlich-sakramentaler Mystik in den syrischen Nachtgesängen des Isaak von Ninive, ein wundervolles Zeugnis mystischer Mönchspoesie:

In tiefer Nacht, wenn alle Stimmen schweigen,
Wenn alle Menschen rings in Ruhe sind,
Wenn still ob aller Kreatur die Zeit verrinnt,
Dann möge unserer Herzenswünsche Reigen
Sich dir, o Jesus, deinem Lichte neigen!
Zur Zeit, wo Finsternis mit ihrem Schatten lind
Die Welt verschleiert, mög' im Gnadenwind
Dein Licht uns strahlen, sich dein Glanz uns zeigen!

Der Sonne Licht macht uns die Tage helle,
Dein Licht, viel lichter als der Sonne Schein,
Leucht' uns in dieser stillen Mitternacht!

In tiefer Nacht, da ruhet jede Welle
Des Weltgetriebes. -— Mög' die Ruhe dein
Entzücken uns mit heiliger Liebesmacht!

In tiefer Nacht, wenn Schlaf erquickt den Müden,
Berausch uns, Herr, mit deiner Himmelssüße!
In tiefer Nacht, wenn aller Menschen Füße
Vom Gange ruh'n, sei Frieden uns beschieden!
Erfüll mit der Erkenntnis reinem Frieden
Die Seele uns! — Und heiliger Wonne Küsse
Tausch' sie mit dir! — Daß sie nicht frieren müsse,
Sei ihr ein Freudenkleid von dir beschieden!

Wir haben täglich dich, o Herr, empfangen,
In deinem minniglichen Sakrament.
Wir sind, wie einst an deines Lebens End',
Mit dir gleichsam zum heiligen Grab gegangen.
Das Grab war unser Leib, für den gehangen
Du einst am Kreuz. Und darum liebend brennt
Nun unser Herz, da es dich, Herr, erkennt
Und dich fest, wie im Grabe, hält umfangen.

Beflügle unsere Gedanken lind,
Auf daß wir schwebend in der Luft uns wiegen
Und wie auf Flügeln nach der Heimat fliegen,
Der wahren Heimat, die dort oben grünt!

Durch deine Taufe einstens gar geschwind
Hast du geheiligt uns. Zu größeren Siegen
Zu stärken uns, läßt täglich liegen
Auf dem Altar du uns das Gotteskind.
O gib du uns den Anblick unserer Freuden,
Da wir dich, Herr, von deinem heiligen Tisch
In uns begraben haben! — Laß uns finden
In deiner Schönheit eigne Herrlichkeiten!
Mach neu uns Seel und Leib! Erhalt uns frisch,
Laß künftiger Glorie Ahnung uns empfinden!

Dein Kreuz, o Heiland, hat der Erdenwelt
Für uns ein End' gemacht. Verleih uns nun,
Daß wir den Geist nach deinem Woll'n und Tun
Ans Kreuz geheftet lassen, wie's gefällt
Dir, Herr, der unsere Kraft uns frisch erhält.
Dein Auferstehn, o Jesus, führe nun
Den Geist zur Glorie, ohne träges Ruhn;
Von deinem Lichte sei er stets erhellt!
So find' im Anblick der Mysterien dein
Er einen Spiegel ewiger Erkenntnis!
Dein Erdenwandel, Herr und Heiland du,
Soll uns ein Vorbild unseres Wandels sein;
Gib, Herr, daß wir mit brünstigem Bekenntnis
Begeistert folgen dir, dem Himmel zu!

Übersetzung und Nachdichtung von E. Krebs[13].)

Es ist ein ganz anders geartetes Gefühl, an das eine vierte Haltung der Seele zu den göttlichen Mächten gebunden ist. Man pflegt es mit dem Ausdruck Magie zu bezeichnen, ohne aber seine Wesenheit scharf umgrenzt zu haben.

„Die allgemeine Religionsgeschichte gebraucht diesen Terminus teils in einem weiteren Sinne als Bezeichnung für jede immanente unfehlbare Wirkung eines Ritus oder einer sakralen Formel, in der Sprache der katholischen Dogmatik ausgedrückt, für jedes ex opere operato... teils in einem engeren Sinne als Bezeichnung für eine rationalisierte, irreligiöse und vorwissenschaftliche Technik professioneller Esoteriker oder für die automatische Realisierung eines Wunsches mittels Wort oder Handlung . . . Wie kompliziert dieses Problem und wie schwierig eine Abgrenzung von Religion und Magie ist, das zeigt die ausgedehnte, wesentlich englisch-amerikanische Literatur über diesen Gegenstand. Die religionswissenschaftliche Definition des Begriffes Magie ist bisher keineswegs übereinstimmend erfolgt und kann deshalb nicht als abgeschlossen betrachtet werden[14]“ (Heiler).

Gegenüber dieser schwankenden Deutung des Begriffes Magie scheint es uns im Interesse der Exaktheit und Sachlichkeit religions- und kulturwissenschaftlicher Betrachtung geboten, das Wort nur in der verengerten Bedeutung zu gebrauchen, im Sinne einer „Projizierung der menschlichen Wunschesgewalt in die Umwelt[15]“ (Krebs), einer Dienstbar-

machung der von Geistwesen erfüllten Natur und einer „Strategie des Animismus[16]“ (Salomon Reinach).

Die im eigentlichen Sinne magische Einstellung ist ein Wesenszug der schon entarteten und auf tiefere Stufen gesunkenen Religiosität, nicht so sehr der sogenannten primitiven, wie man bislang vermeinte, als vielmehr der heidnischen Mysterienkulte und Naturreligionen, und sie ist mit massiv animistischen Vorstellungen innig verwoben[17]. Da aber der Wege der Seele, sich dem Göttlichen zu nähern, es sich anzueignen, sich seiner zu bemächtigen, auch hier gar viele sind, nur getaucht in entsprechend grob-animistische Vorstellungen, so könnte es ratsam erscheinen, auch in diesem Kreis religiöser Phänomene von Erscheinungen einer primitiven Mystik zu sprechen. Damit wäre über Sinn und Wert gar kein Urteil gefällt, sondern nur angedeutet, daß auch hier die Seele eine Beziehung zu den großen Mächten über Leben und Tod zu erzielen oder — das ist das im Falle der Magie Wesentliche — zu erzwingen versucht. Denn die entscheidende Wendung gegenüber den Formen des mystischen Lebens ist diese veränderte Haltung des Willens. Sie läßt es ganz gewiß erscheinen, daß die Gottesvorstellung der Magie einen Vergleich mit der hohen und reinen religiösen Vorstellungswelt des Mystikers gar nicht zuläßt[18].

Beim Mystiker ist das Grunderlebnis die sehnsüchtige, alles Geschöpfliche in seligem Enthusiasmus überfliegende Liebe, beim Magier ist das Grundgefühl das Erlebnis der Furcht,

die Scheu vor dem „Numinosum", dem „Fascinosum", dem „Mysterium tremendum[19]" (Otto). Der Mystiker beugt sich in Demut und Ehrfurcht unter die Mächte des Überzeitlichen und Ewigen, so daß er sprechen kann: „Ich kann niedrig sein und kann hoch sein; ich bin in allen Dingen und bei allen geschickt, beides, sattsein und hungern, beides, übrig haben und Mangel leiden" (Phil. 4, 12) und „Ich wär gern dem ewigen Gut, was dem Menschen seine eigene Hand ist" (Eine deutsche Theologie).

Dagegen ist für den Menschen, der die Welt magisch erlebt, das Fremde ein Feindliches, Furchtbares, drohend Schreckhaftes, es ist „mana" und „tabu", man muß ihm erliegen oder man muß es bekämpfen und besiegen. Das ist die eine Seite des magischen Vorstellungskreises. Die andere gipfelt in dem Gedanken der Theurgie: es ist möglich, die „Macht" in seinen „Besitz" zu bringen, den „Gott" sich durch symbolische Analogiehandlungen zu unterwerfen und seiner Kraft sich zur Durchführung eigener Wünsche und Zwecke zu bedienen. Zwei Beispiele mögen das verdeutlichen. Im ersten Falle ist die Summe der göttlichen Macht an die magische Bedeutung des Namens geknüpft. Jeder, der den Namen kennt, verfügt über die Kraft seines Trägers. So heißt es, den Gott „haben", wenn man seinen Namen kennt.

Die Erzählung findet sich in einem Turiner Papyrus aus der zwanzigsten Dynastie der Ägypter[20]. Es handelt sich um die Sage von Râ, dem Sonnengott, und Isis, der Zauberin.

„Isis war eine mächtige Frau, die das Menschenvolk satt hatte. Sie hoffte, über Götter und Menschen Gewalt zu bekommen, wenn sie den Namen des mächtigen Sonnengottes Râ in ihren Erkenntnisbesitz gewönne. So sendet sie Râ eine Giftschlange, die ihn verwundet, so daß niemand ihm mehr helfen kann. Dann spricht sie selber bei ihm als Helferin vor, der Gott muß alle Götter hinausschicken und muß ihr seinen geheimen und allmächtigen Namen verraten, dafür verspricht sie ihm Hilfe. Râ wehrt sich, sucht mit falschen Namen sie zu befriedigen, aber das Gift frißt weiter wie Feuer, und schließlich ergibt sich Râ. Nun befreit Isis ihn zwar vom Gift, aber sie ist nun die Besitzerin seines Namens. Stolz ruft sie aus: ‚Der Name des großen Gottes ward ihm entrissen!' So ward Isis ‚die Große, die Leiterin der Götter, sie, die da kennt Râ und dessen wahren Namen.'"

Im zweiten Beispiel wird die Kraft des Gottes durch die magische Vorstellung des E s s e n s des Göttlichen angeeignet: Wiederum liegt ein ägyptischer Text vor[21]: „Es handelt sich um den toten Pharao, der sich die Herrschaft unter den alten Göttern erst erkämpfen muß, wenn er zum Himmel eingeht: ‚Der Himmel weint, die Sterne beben, die Wächter der Götter zittern, und ihre Diener entfliehen, wenn sie den König als Geist sich erheben sehen, als einen Gott, der von seinen Vätern lebt und sich seiner Mutter bemächtigt. Seine Diener haben die Götter mit der Wurfleine gefangen..., haben sie gebunden, ihnen die Kehle durchschnitten und ihre Eingeweide

herausgenommen, haben sie zerteilt und in heißen Kesseln gekocht. Und der König verzehrt ihre Kraft und ißt ihre Seelen. Die großen Götter bilden sein Frühstück, die mittleren bilden sein Mittagessen, die kleinen bilden sein Abendessen ... Gierig verschlingt er alles, und seine Zauberkraft wird größer als alle Zauberkraft. Er wird ein Erbe der Macht, größer als alle Erben, er wird der Herr des Himmels ...'"

Das ist robust magisch gedacht. Allein in verfeinerter und in gewissem Maße vergeistigter Gestalt durchzieht dieses Element einer primitiven religiösen Vorstellungswelt die Geschichte auch entwickelter religiöser Kultgemeinschaften und findet sich insbesondere bei einer Reihe von Sekten, bei ausgesprochen „individualistischen" Mystikern und Mysteriosophen, in den Lehren der Kabbala, des Gnostizismus, der Rosenkreuzer, aller theosophischen und anthroposophischen Systeme.

Die klassische christliche Philosophie (Thomismus) rechnet die Vernunft zum Reiche der Natur und setzt ihr die Übernatur oder Gnade gegenüber. Dagegen fassen die gnostischen Systeme die Vernunft selbst als ein Übernatürliches und vermischen Religion und Metaphysik in „einem für sie beide unstatthaften Sinne[22]" (Scheler).

Der Mensch als Mikrokosmus erscheint hier als genaues Abbild der makrokosmischen Grundverhältnisse. „Wie unten, so oben." Das Wesen des Menschen und

das Reich der Natur stehen in sympathetischer Wechselbeziehung. „Omnia una creata sunt. — Makrokosmus et homo unum sunt“ (Paracelsus). Man fühlt sich versucht, an eine banale Verzerrung der platonischen Ideenlehre zu denken, die alle Erdendinge als schattengleiche Abbilder der ewigen urbildlichen Wahrheiten erklärt.

Durch ein Mittelglied, einen feinen halbmateriellen Körper, steht die Materie mit der Welt des Geistigen, dem Makrokosmos, in Verbindung. Im Menschen also sind die Elemente latent oder offenbar ihrer ganzen Natur nach enthalten, er bildet die zweite Welt und das Ebenbild des Allgeistes. „In der Natur herrscht ein solcher Zusammenhang und eine solche Übereinstimmung, daß jede obere Kraft durch das einzelne Untere in langer und ununterbrochener Reihe ihre Strahlen austeilend bis zum letzten strömt und andererseits das Untere durch die einzelnen Stufen des Oberen bis zum Höchsten gelangt. Das Untere ist mit dem Oberen ... so eng verbunden, daß der Einfluß ... von der ersten Ursache an bis zum Untersten sich erstreckt“ (Agrippa von Nettesheim).

Die emanatistischen Systeme des Neuplatonismus scheinen in solche magischen Kosmologien verschlungen. —

Die kosmischen Kräfte in der menschlichen Natur werden auf die verschiedensten Weisen geweckt und psychotechnisch verstärkt, um den Aufstieg der Seele durch das Medium der Selbsterkenntnis in die unendlichen Raumwelten der astralen Ebenen zu ermöglichen. Eine visionäre mythenbildende Phan-

tasie erschafft in stark variierender Ausgestaltung der einzelnen Phasen ein erregtes kosmisches Drama. Das eigentlich magische Element tritt um so deutlicher zu tage, je weniger das Weltendrama aufgefaßt wird als ein Vorgang, der sich mit gleichsam naturgesetzlicher Notwendigkeit vollzieht, wie in dem stufenweisen Ausfließen der wirkenden Kräfte und ihrem Wiederzurückströmen in das göttliche Urlicht in der Kosmogonie der Neuplatoniker — sondern je stärker die Freiheit des menschlichen Willens und sein bestimmender Einfluß auf die Gestaltung der Umwelt ins Licht gerückt wird, um so mehr Spielraum erhält die magische Betätigung. Es hängt dann ganz von der Willenshaltung des die Grundkräfte des Alls beherrschenden Magiers oder Alchymisten ab ob er mit seiner Macht eine segensreiche Wirksamkeit entfalten (weiße Magie), oder ob er sie zur Verwirklichung eigensüchtiger Zwecke und zum Verderben anderer mißbrauchen will (schwarze Magie[23]).

Um zu dieser ganzen Frage kritisch Stellung zu nehmen, ist es notwendig, darauf hinzuweisen, daß alle diese Systeme und Theorien, die sich durch eine endlose Reihe gequälter Gedankenlabyrinthe zur Vereinigung mit dem wesenhaft Übernatürlichen hinaufschrauben wollen, sich in einem endlosen Zirkel bewegen. An jeder folgenden Station ihres mühsamen Weges angelangt, finden sie sich noch durch denselben Abgrund von der Gottheit geschieden, der sie am Anfang erschreckt und aufgejagt hatte. Denn das ganze Auf-

gebot von Astralkörpern und -ebenen, die Theorien vom Urstoff und Lichtäther, die immer wieder begegnen, sie lösen wohl die massive Stofflichkeit am Ende zur minutiösesten Subtilität, aber sie überschreiten an keiner Stelle den Bereich des sinnlich-materiellen Seins und finden sich schließlich in einem subtilen Krypto-Materialismus verhaftet. Allenfalls wird eine Entwicklung des unterbewußten Seelenlebens erreicht und damit die Fähigkeit gesteigerter psychischer Leistungen entwickelt, allein mit religiöser Betätigung hat all dieses unmittelbar nichts zu tun. Denn es ist die religiöse Sinngebung, die den Weg zum Göttlichen durch die Intensität einer zielbestimmten Wendung und Haltung des Willens allererst eröffnet. Durch das Medium der „Erkenntnis" (Gnosis) allein besteht kein Zugang zum religiösen Leben, und ebenso erfordert das im höheren und eigentlichen Sinne mystische Leben die Mitwirkung des ganzen Menschen und aller Seelenkräfte, also auch des Fühlens und Wollens.

Den Anstoß freilich gibt das höchste Prinzip im Menschen, die Geistseele, die aus der Verkehrung des sündhaften Willens zurück in ihren Ursprung, in das Wesen des Geistes Selbst strebt, dorthin, wo im innersten Seelengrunde der ewige Logos sich natürlich und übernatürlich wirkend offenbart. Das vollkommene Ziel ist erreicht, wenn Leib und Außenwelt nicht vernichtet, sondern dem Gesetze des Geistes unterworfen sind. Denn, um es nochmals zu sagen: alles natürliche Gut und Leben ist gottgewollt und ohne Sünde; sündhaft wird

es erst durch die Haltung der geistigen Seele, die von Gott, dem alleinigen Ziel und Ursprung alles in der Zeit Gewordenen, sich abkehrt und sich in zügellos-ungeordneter Liebe dem Irdisch-Vergänglichen als Selbstwert zuwendet[24].

Im Seelengrunde vermag die Geistseele dies Wirken der Gottheit erfahrungsgemäß wahrzunehmen (cognitio experimentalis Dei), und so bezeichnet es das Wesen der echten Mystik, wenn sie, angeregt durch die Gnade, den Weg von außen nach innen, aus der Vielheit des Geschaffenen zu der Einheit des „wesenden" Urgrundes eingeht. —

Man braucht den Ausdruck nicht mit Schleiermacher zu pressen, um sagen zu können: am Anfang der religiösen Erfahrung steht ein Gefühl der Abhängigkeit. Es handelt sich aber innerhalb dieses Erlebnisses keineswegs um einen einfachen, sondern um einen höchst komplexen Bestand. Es kommen Erwägungen und Schlüsse der natürlichen Vernunft, Regungen der glaubenden, liebenden, hoffenden Seele, Gefühle der Demut, des Vertrauens, der Hingabe, freilich auch Regungen des Bangens und der Furcht hinzu. Von diesen Kennzeichen einer religiösen Erfahrung fehlen nun beim Magier die entscheidenden, um das Erlebnis als generell religiöses zu qualifizieren. Es fehlt vor allem das zentrale Gotteserlebnis mit dem daran haftenden Komplex von Vorstellungen und Gefühlen, das dominierend sich alles andere unterordnet. Zu ihm zu gelangen sind alle angeblichen gnostischen Himmelsleitern und Geisterhierarchien untaug-

lich. Ist Gott aber in der Seele erlebt und gegenwärtig, so vollzieht sich der mystische Weg der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung (Vollendung), (via purgativa, via illuminativa, via unitiva) als ein gerader Weg der Seele zu der Klarheit und lichtvollen Einfachheit ihres Ausganges[25].

Die religiöse Welterfassung erlebt den Sinn des Seins von Gott aus, der der Reihe des mechanisch-kausalen Geschehens erst Wert, Sinn und den eindeutigen Beziehungspunkt verleiht, durch den alles bisher nur kausal Bestimmte einen entscheidenden finalen Wertcharakter erhält.

Die magische Weltanschauung erlebt den Sinn der Welt von der beseelten und unbeseelten Natur und vom sinnlich-geistigen Menschenwesen aus und scheint deshalb, trotz aller scheinbaren Spiritualisierung, in ihren Grundbegriffen von Bestandstücken „primitiver", d. h. animistischer religiöser Auffassungen bestimmt. Sie ist im Kern entartete Naturreligion, und obwohl sie mit ihrem ganzen Apparat von Superstition und okkulter Symbolik sich als äußerst beweglich und der Anpassung an die verschiedenartigsten Stadien der Kulturentwicklung und an gänzlich veränderte Bewußtseinslagen und intellektuelle Bedürfnisse fähig erwiesen hat, in ihrer im tiefsten gottfremden Grundstimmung ist sie sich durch alle Jahrhunderte bis zum heutigen Tage gleich geblieben.

Gerade umgekehrt verhält es sich bei den sogenannten Kulturreligionen: Sie haben in der Ausgestaltung

ihres religiösen Formenschatzes sich des öfteren in Anlehnung an die Zeichensprache der Zeit ihres Entstehens „primitiver" Kultsymbole bedient, die ihnen zur Verdeutlichung eines gänzlich verwandelten Ideengehaltes dienen mußten. Es muß deshalb zum mindesten verwirrend und grob mißverständlich wirken, wenn man den Begriff Magie auf die heiligen Kulthandlungen der höchststehenden Kulturreligion, der römisch-katholischen, anwendet, deren reiner Gottesbegriff eine magische Sinndeutung als Blasphemie erscheinen läßt[26]. — Daß aber das abergläubische Volk und ein ungebildetes Priestertum unter dem Einfluß magischer Denkweise mit dem Heiligen grauenvollen Mißbrauch treiben kann, das beweist die ganze Welle des Satanismus mit ihrem orgiastischen Höhepunkt in der Tradition der „schwarzen Messe", von der Carl Joris Huysmans in „Là-bas" eine farbig grelle und beklemmend realistische Schilderung gibt.

Die kirchlich anerkannte und gepflegte Mystik hält sich gleich entfernt von manichäischer Naturverachtung wie von pantheistischer Naturüberschätzung. Sie erlebt die Natur im Lichte Gottes und steigt durch die Erkenntnis des Intelligibeln im Sinnlichen zu immer höheren Graden der Beschauung und mystischen Einswerdung auf[27]. „In solche Betrachtung vertieft, nahm er vor seine inneren Augen sich selber, was er nach Leib und Seele und allen seinen Kräften war, und stellte um sich alle Kreaturen, die Gott je im Himmel und auf Erden und in allen Elementen

schuf, jedes Geschöpf besonders mit seinem Namen, es wären Vögel der Luft, Tiere des Waldes, Fische des Wassers, Laub und Gras der Erde und das unzählige Gries in dem Meere und all das kleine Gestäube, das in der Sonne Glanz erscheinet, und alle Wassertropfen, die von Tau, von Schnee oder Regen je fielen oder immer fallen, und er wünschte dann, daß deren ein jegliches ein süß aufdringendes Saitenspiel hätte, wohlbereitet aus seines Herzens innerstem Safte und also aufklingend ein neues hochgemutes Lob brächten dem geminnten zarten Gott von Ende zu Ende. Dann zerdehnten und zerbreiteten sich in sehnsüchtiger Weise die minnereichen Arme seiner Seele gegen die zahllose Zahl aller Kreaturen, um sie alle aufzumahnen, fröhlich zu singen und ihre Herzen emporzuheben: Sursum corda. — Kam der blühende Mai herangezogen, konnte der Diener der ewigen Weisheit unter allen schönen Zweigen, die je wuchsen, keinen schöneren Minnestrauß finden, als den wonniglichen Ast des heiligen Kreuzes ... Von diesem geistlichen Maien sang er dann den Hymnus: Sei gegrüßt, du himmlischer Maibaum der ewigen Weisheit ... Die Blumen der Gärten und der Auen waren ihm Sinnbilder der Tugenden, der Gesang der Vögel klang ihm wie ein Gebet und Lobgesang, den sie in den Schattenkapellen blühender Bäume Gott darbringen. Der schöne Mai im geistigen Sinne ... war ihm Maria, die Himmelskönigin; ihr zu einer ewigen Zierde entbot er für alle roten Rosen eine herzliche Minne, für alle kleinen Violen

einen demütigen Sinn, für alle zarten Lilien die Lauterkeit des Herzens, für alle schön gefärbten und glänzenden Blumen auf der Heide und dem Anger, auf Wiese und Weide die reine Liebe, für aller munteren Vögelein Gesang, die je auf einem Maienreise fröhlich sangen, ein gründliches Loben, und für alle Zierden, womit je ein Mai geschmückt war, erhob er die heilige Gottesbraut und Mutter mit einem geistlichen Singen[28]..." (Heinrich Seuse).

Wo die Erkenntnis aufhört, beginnt die Liebe, die ihren Gegenstand, Gott, das höchste Gut, unmittelbar ergreift und in der unio mystica Ein Wille mit ihm wird.

Die christliche Mystik gipfelt somit im Ideal der in Gott geeinten, im Lichte seiner Gnade wiedergeborenen und in Seinem Dienste tätigen Persönlichkeit. Diese höchsten Stufen des mystischen Lebens, deren klassische Beschreibung die spanische Mystik liefert (Theresia von Jesus, Johann v. Kreuz), bedeuten die Umwandlung aller Kräfte, den steten Wandel in der Gegenwart Gottes. Die spanischen Mystiker sprechen von der umwandelnden Vereinigung, der geistigen Vermählung, und die heilige Theresia verlegt sie in die „siebente Wohnung der inneren Seelenburg". Die Sinnes- und Körperfunktionen treten aus ihrer Gebundenheit auf dieser höchsten Stufe wieder in ihre Rechte ein, und mitten in der äußeren Berufstätigkeit dauert diese innige und süße Vereinigung fort. „Der letzte und (an Gütern) reichste Weg ist der der Vereinigung, und wen ich darauf führe, der emp-

fängt gleichsam sechs Talente. Du hast sie oft, und wenn du fühlst, daß dir diese Gnade gegenwärtig ist, so sage, du lebest nicht mehr, wenn du gleich lebst, sondern vielmehr ich in dir, nicht anders, als wenn ich und du nur Eins und das Nämliche wären. So lebst also du, aber doch nicht mehr du, sondern ich in dir, wie mein Apostel sagte: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20) ... Obgleich in Marthas und Marias Verrichtungen tätig, kam es dir vor, als tuest du nichts. Weißt du, was das ist ... allemal, so oft du das empfindest? Ich lebe in dir, und nicht mehr du in dir, sondern vielmehr in mir[29]“ (Johann vom Kreuz).

Ekstasen und andere außerordentliche mystische Phänomene zählen in diesem Zustande der größtmöglichen diesseitigen Gottähnlichkeit zu den Seltenheiten: „Was mich überrascht, ist, daß die Seele in diesem Zustande fast gar nicht mehr diese stürmischen Verzückungen verspürt ... Selbst die Ekstasen und der Geistesflug treten sehr selten ein“ (Hl. Theresia, Seelenburg, Kap. 3). „Wir sollen nicht auf einem nicht betretenen Wege gehen wollen; denn da werden wir die beste Zeit verlieren. Es würde auch sehr seltsam sein, wenn wir denken wollten, diese Gnaden von Gott auf andere Weise zu erhalten, als auf dem Wege, den er selber und alle Heiligen gewandelt ... Glaubet mir: Martha und Maria müssen miteinander gehen, wenn man den Herrn beherbergen, immer bei sich haben, und ihn nicht schlimm bewirten, oder ihm gar nichts zu essen aufsetzen will. Denn

wäre Maria immer bei den Füßen Jesu gesessen, was hätte sie ihm aufsetzen können, wenn die Schwester Martha ihr nicht geholfen hätte? ... Endlich, meine Schwestern, schließe ich mit der Aufforderung, daß wir keine Türme ohne Fundament bauen sollen; denn der Herr sieht nicht sowohl auf die Größe der Werke, als auf die Liebe, womit dieselben vollbracht werden, und wenn wir tun, was wir vermögen, so wird seine Majestät bewirken, daß wir von Tag zu Tag mehr zu leisten imstande sind und nicht alsbald in Ermattung verfallen[30]..." (Theresia von Jesus).

Es erscheinen also auf dieser Stufe des mystischen Lebens alle vorausgegangenen Beschauungs- und Versenkungsgrade als bloße Vorbereitung jener erhabenen Harmonie, die höchste Bejahung bedeutet und am fernsten einem unfruchtbar-passiven Quietismus ist. Als dogmatische Voraussetzung wird die wesentliche Verschiedenheit der göttlichen und der menschlichen Natur sowie der Begriff der Schöpfung der Menschenseele durch Gottes freien Willen von allen Vertretern der kirchlichen Mystik festgehalten[31]. Erst wo diese Voraussetzungen fallen und der Gedanke einer Emanation der Seele aus dem Wesen Gottes nach Art der Lehrsysteme der neuplatonischen und gnostischen Schulen Platz greift, öffnen sich mit der Annahme einer Gleichwesenheit der Seele mit der Gottheit die Wege zu Dualismus, Pantheismus und Quietismus. Denn entweder folgt daraus jene Überschätzung der Menschenseele und die Verken-

nung ihres Verhältnisses zum Körper, verbunden mit der Unterschätzung des letzteren, wovon schon zu sprechen war (Dualismus). Oder die Seele ist Gott, nicht weniger ist aber auch das beseelte Weltall Gott in jedem seiner Teile, und eine Verengerung und Abschwächung des überweltlich-geistigen Gottesbegriffes macht aus dem freien Willen der Gottheit einen immanenten kosmologischen Prozeß (Panpsychismus, Pantheismus, Emanatismus).

Die dritte Möglichkeit, der Quietismus[32], führt aus demselben dualistischen Empfinden heraus zur Verzweiflung an allen natürlichen Kräften des Menschen. Alles ordentliche Tugendstreben, Gebete, fromme Übungen, alle stützenden Vermittlungen und ordentlichen Heils- und Gnadenwege (Kirche, Sakramente, die Heilsgeschichte) werden sinnlos gegenüber dieser Haltung der Seele, die alle Aktivität vernichtet, um in wortloser innerer Hingabe und vollkommener Indifferenz gegenüber dem eigenen Schicksal Gott an sich geschehen zu lassen. Der Mensch muß völlig zunichte werden, sich selbst und allem Geschaffenen absterben und ganz im Schweigen und der absoluten Ruhe der Einkehr Gottes harren. Die Gnade tut alles, die radikal verderbte Kreatur vermag mit all ihrer Anstrengung nichts zu wirken.

Hier ist jene „reine Innerlichkeit" der religiösen Gesinnung, die, wo sie konsequent erstrebt und geübt wird, zu einer Vernichtung der natürlichen Tatkraft und der Har-

monie von Außen und Innen, „Seele und Leib, Gesinnung und Tat, Glaube und Werk, religiösem Erlebnis und kultischem Ausdruck“ (Scheler) führen muß.

Die „reine Innerlichkeit“ im Bereiche des Religiösen ist ein Erlebnis des christlichen und außerchristlichen Ostens. Das Leben des Orientalen ist geängstigt und bedrängt von den üppig wuchernden Formen einer tropisch reichen Natur, von dem erschlaffenden Wind einer farbig-weichen, barock strömenden Phantasie und Sinnlichkeit. Das mystische Erlebnis ist für ihn viel selbstverständlicher als für den Abendländer. Aus dem kreisenden Fluß der Erscheinungen flüchtet er hinter den Schleier zu der ruhevollen Einheit des wandellosen Grundes, und nach Stillung der treibenden Willenskräfte kann ihm am unscheinbaren Einzelding in der hingebenden Versenkung der verborgene Grund selber zum Erlebnis werden.

Für die religiöse Haltung des Orientalen ergibt sich somit die Tendenz zur Sinnen- und Weltflüchtigkeit, weil sie allein ihm Erlösung von der lastenden Qual des ruhelosen Kreislaufes der Geburten und Erscheinungen verspricht und sein Herz zur ersehnten Ruhe führen kann. Für den östlichen Menschen ist die quietistische Passivität als ideales Ziel des religiösen Lebens viel natürlicher als für den von Natur auf Aktivität und eine Himmel und Erde umspannende Ganzheit eingestellten Menschen des christlichen Abendlandes. Solovjeff hat also einige Berechtigung, in seinem

Sonntagsbrief „Himmel oder Erde?“ (6. April 1897) gegen den „heidnischen Dualismus“ diese Worte zu richten: „Alle sogenannten Ketzerlehren führten und führen noch heute auf die Beseitigung der gott-menschlichen, himmlisch-irdischen, geistig-stofflichen Einheit und Ganzheit zurück[33].“

Für den abendländischen Menschen muß der konsequente Quietismus als „reine Innerlichkeit“ zur Vernichtung aller Zielstrebigkeit in religiösen und weltlichen Dingen führen, zu einer sterilen und asozialen religiösen Stimmung, die im Subjekt ihren Anfang und ihr Ende hat. Denn daß es der Überspannung des Gnadenbegriffes nahe liegt, ins Gegenteil umzuschlagen und zu zuchtloser „Kreaturvergötterung“ zu führen, ist psychologisch begreiflich und wird durch die Geschichte der quietistischen Frömmigkeit belegt. „Die ungeheure Gefahr dieser quietistischen Frömmigkeit liegt in dem Gebrauch ihres Grundbegriffes: der Wille Gottes. Was ist er? Wie gibt er sich als solchen zu erkennen? Was unterscheidet ihn von dem Willen des Quietisten, der ja Gott im eigenen Innern trägt und vernimmt? Ohne Umschweif gesagt: Im Quietismus führt sich alle Gott-im-Busen-Religion logisch ad absurdum. Nur das Statut einer Kirche, die jenen unwägbaren Willen Gottes klar und markig proponiert, bewahrt die Mystik vor ihrer Ausartung in Unfug[34].“ Was für den hochstehenden Einzelnen noch eine Möglichkeit religiösen Erlebens hergibt, die reine und vollkommene Hingabe an Gott um Gottes Willen unter Vernachlässigung der stützenden

und geleitenden Vermittlungen, diese „reine Liebe" (Fénelon) wird für die Menge der Durchschnittsfrommen zum Sturz ins Bodenlose. Das Lehramt der allgemeinen Kirche hat deshalb jene quietistische Folgerung der „reinen Innerlichkeit", wo sie lehrend und propagandistisch auftrat, stets abgelehnt und den Frommen an die ordentlichen Heils- und Gnadenwege verwiesen.

Dennoch gibt es für die „reine Innerlichkeit" einen Weg, der quietistischen Konsequenz der restlosen Passivität zu entrinnen: Durch einen gewaltsamen Sprung rettet sie sich in die innerweltliche Aktivität. Gott gegenüber pflegt man die Gesinnung, allein durch den Glauben (sola fide), die Ordnungen der Welt aber werden gemäß der Verderbtheit der sündigen Kreatur ohne Widerspruch hingenommen, und in einem „Haben der Welt, als hätte man nicht" findet in innerweltlicher Askese[35] durch rastlose Tätigkeit und Pflichterfüllung in dem von Gott auferlegten „Beruf" der tragische Sündenpessimismus Luthers seine Erfüllung. Eine solche religiöse Haltung führt auf die Dauer zu einer krampfhaften und unerträglichen Spannung zwischen Religion und Leben und schließlich zu einem Bruch zwischen beiden Mächten, so daß Gott immer mehr gezwungen wird, „durch die Finger zu sehen" (Luther).

Max Scheler spricht von dem Ideal der „reinen Innerlichkeit" mit Recht als von einer im besonderen deutschen Krankheit[36]. Neben dem sich entfaltenden Leben steht

unverbunden und zu nichts verpflichtend die Sphäre der Religion, die Sphäre der „Innerlichkeit", beide unfähig, sich gegenseitig zu durchdringen und zu gestalten und so einer doppelten Moral Tür und Tor öffnend. „Diese systematische und wie selbstverständliche Unverpflichtetheit durch die eigenen Gedanken und Wertungen — sie ist die furchtbarste Folge dieser Innerlichkeit... Das vorprotestantische Deutschland hatte sein inneres Leben in großen, sichtbaren Symbolen dargestellt. Die süddeutsche und rheinische Kultur und ihr ethnologischer Träger bestimmten im wesentlichen Deutschlands Antlitz. Dichtung, Dome, Kathedralen, germanisches Recht und die alte deutsche Stadt zeigen alle diese Harmonie, diese Durchdringung von Seele und Welt, Innerem und Äußerem, Form und Gehalt. Je mehr Mitteldeutschland und schließlich der östliche Norden die Vorbilder der deutschen Menschenform bestimmt, ändert sich dieses Verhältnis zugunsten der Innerlichkeit. Die religiöse Zerteilung des deutschen Menschen in eine Seele, die mit Christus auf dem sonnenbeglänzten Berge des Herrn steht — geborgen in ihm allein durch den Glauben und unabhängig von dem Werke — und einen fleischlichen Leib, der unter dem... Gesetze seufzend schmachtet und sich im „Schweinekoben" des Irdischen herumwälzt (Luthers Worte), entwickelt diese freischwebende Innerlichkeit zuerst auf religiösem Boden. Luthers... übersteigerte Empfindlichkeit gegen die Sünde, die ihn ihre Wurzel schon in die Begierlichkeit des Menschen selbst ver-

legen läßt, die einseitig familiäre Innenrichtung, die er dem Ausdruck aller höheren seelischen Werte erteilt, finden schon in ihm und seinem Werke die notwendigen Korrelate in einem Passivismus und Quietismus gegen den Stand der öffentlichen Moral, gegen historisch gegebene Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse, in einem historischen Positivismus der Moral und des Rechts und in stark machiavellistisch gefärbten Ratschlägen in allen Fragen der Politik ... Es bildete sich hier zuerst der Wurzelpunkt für jene rein nach „innen" hängende Geistigkeit, die ungeprüft und unkorrigiert durch das Leben der Welt — an erster Stelle durch eine universale kirchliche Autorität — unbegrenzten Wachstums fähig ist; aber unbegrenzten Wachstums auf Kosten jeder Art von Verwirklichung des Gottesreiches, ja unter systematischem Verzicht auf sie*): Christus im Herzen tragen, ja ihn im Glauben in persona in die Seele aufnehmen, so daß er „alter ego" werde: Das ist immer die gleiche alte christliche Lehre. Aber ihn im Herzen verschwinden lassen, in der innerlichen Unendlichkeit, ihn zu einem bloß leidenden Zuschauer machen, der seine immer neue Kreuzigung durch die Welt aus dem Fenster des Herzens schmerzerfüllt und tatlos nur mit anschaut — auch seine Kreuzigung noch durch die staats- und gesetzunterworfenen Glieder und Begierden dessen, der ihn im Herzen trägt — das erst ist der gefährliche Keimpunkt der bloßen

*) Von mir gesperrt (D. Verf.)

„Innerlichkeit" auf dem Boden der Religion" (Scheler a. a. O. S. 173 ff.).

Es lehren diese an Erkenntnis reichen Sätze, wie auf dem Wurzelboden einer unter dem Eindruck der furchtbaren Verlorenheit der menschlichen Natur durch die Macht der Sünde zunächst vollendet passiven Verhaltenheit der seelischen Kräfte, durch einen seltsamen Sprung in die rechtfertigende Gnade Christi (die die Sünde zwar nicht heilt, aber zudeckt), dennoch am Ende eine innerweltliche Aktivität zustande kommen kann. Daß diese innerweltliche Tätigkeit, wie Max Weber und Ernst Troeltsch in weitschichtigen Untersuchungen überzeugend dartun, spezifisch asketischen Charakter hat, ergibt sich aus der inneren Hoffnungslosigkeit, mit der man die entsprechend dem Sündenstande verdorbenen Ordnungen der Welt an sich geschehen läßt, und trotz Sünde und fortdauernder Verschuldung, den Vertrauglauben zu Gott im Herzen, in sittlich-heroischer Pflichterfüllung im Berufsleben gleichsam auf verlorenem Posten kämpft. Zu größerer Konsequenz wird diese innerweltliche Askese freilich erst innerhalb des Calvinismus und der calvinistischen Sekten getrieben, wo infolge der vordringenden und schließlich vorherrschenden Dogmen der Prädestination und Gnadenwahl der Erwählungs- und Bewährungsgedanke eine immer größere Rolle zu spielen beginnt[37].

Weiter aber mag man in Schelers Sätzen über das Ver-

hängnis der Religion der reinen Innerlichkeit den innersten Grund angedeutet finden für die tiefreichende Verfremdung, die seit vierhundert Jahren zwischen Religion und Leben Platz gegriffen hat und die ihren Ausdruck findet in jener eingangs besprochenen Abspaltung von Wissenschaft, Kunst und Leben von der „mütterlichen Landschaft" des Glaubens, der, zur persönlichen und unverpflichtenden Angelegenheit des eigenen Innern geworden, sich kein Form gewordenes Zeugnis mehr in der Breite des Lebens schaffen konnte und wollte. —

So wenig nun geleugnet werden soll, daß quietistische Folgerungen der Mystik aller Schattierungen nahe liegen, so lange sie „individualistische" Mystik im Sinne unserer Definition bleibt und nicht im Dienste einer religiösen Gemeinschaft einen starken sozialen Antrieb erfährt, ebenso unberechtigt wäre es, mit den Theologen der Ritschlschen Schule bis herab zu Heiler das Wesen der Mystik schlechthin als Quietismus zu bestimmen. Das sollte durch die bisherigen Ausführungen erwiesen sein.

Nicht anders verhält es sich mit dem Vorwurf des Pantheismus, den Harnack sogar dem katholischen „Normaldogmatiker", dem heiligen Thomas von Aquin, nicht erspart hat. Und ebensowenig ist der Dualismus der gegebene Wurzelboden des mystischen Lebens. Bei mißverständlichen Äußerungen der Mystiker bleibt immer noch zu bedenken, daß es sich bei ihnen nicht um errechnete

Spekulationen, sondern um die Ausdeutung von Erlebnissen handelt. Sie sind oft so subtiler Art, daß sich die Sprache überhaupt sträubt, sie wiederzugeben, oder daß sie nur mühsam stammelnd, in analogen Bildern und Symbolen umschrieben werden können. „Es kann die korrekteste Mystik, ja jede Gotteslehre, die nicht auf die Darstellung der Immanenz verzichtet, durch Übertreibungen oder einseitige Betonung des Innewohnens Gottes in den Dingen ins Pantheistische überspannt worden. Die Worte, mit denen Linsenmann Meister Eckhart für den unverfälschten Theismus zu retten meint, haben, trotzdem dieses edle Bemühen vergeblich bleibt, doch ihre allgemeine Bedeutung: ‚Es ist mit dem Stichwort Pantheismus gar wenig gesagt; denn es wäre unschwer nachzuweisen, daß jeder monistischen und so auch der theistischen Weltanschauung ein Zug von Pantheismus innewohnt, sofern sie mit der realen Immanenz Gottes in der Welt oder, wie die Scholastiker sagen, mit der Allgegenwart Gottes per essentiam, Ernst macht. Man versuche es, die Lehren des Christentums von dem Einwohnen Gottes in der Welt, von der Menschwerdung Gottes, von der Inspiration, dem Wunder, der Liebesgemeinschaft mit Gott vollständig durchzudenken und in einen spekulativen Ausdruck zu fassen! Allerdings liegt in der Art, wie besonders die Mystiker Gott und Welt zusammenfassen, die Gefahr pantheistischen Irrtums; aber diese Gefahr ist nicht größer als die gewisser Scholastiker, welche auf dem Wege der Distinktion

den realen Zusammenhang von Gott und Welt auflösen und hart an die Grenze des Dualismus streifen. Gerade der tieferen Spekulation der besseren Scholastiker, z. B. des Thomas von Aquino, hat man oft genug Pantheismus vorgeworfen[38].' "

Um eine analoge Ausdrucksweise für unsagbare Erlebnisse mystisch-gotttrunkener Seelen handelt es sich auch bei einer weiteren Spielart der Mystik, dem ganzen Kreis der sogenannten Brautmystiker.

Das Motiv einer Darstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott nach dem Vorbild der geschlechtlichen Vereinigung ist keine originäre Schöpfung der Mystik, sondern reicht hinab bis zur Vorstellungswelt der Primitiven. Es findet sich in verfeinerter, vergeistigter Form wieder bei vielen außerchristlichen Religionen (persischer Sufismus, Buddhismus, Hinduismus), wurde aber besonders innerhalb des Christentums in völlig veränderter Sinngebung, im Anschluß an den religiösen israelitischen Liebesliederzyklus des „Hohen Liedes" und im Anschluß an das alttestamentliche Bild des Rechtsbundes Jahwes mit dem erwählten Judenvolk zu einem wundersam reichen Ausdruck sinnlich-geistiger religiöser Liebeslyrik emporgeführt. „Eine beherrschende Stellung erlangte der Brautgedanke erst in der mittelalterlichen Mystik; von ihr aus betrachtet erscheinen die mannigfachen Spuren des Brautmotivs in der alten Kirche nur als Ansätze. Im Zeitalter des Minnegesangs und ritterlichen Frauenkults vermählte sich die aufblühende Christusmystik

mit der zarten Erotik der germanisch-romanischen Völker[39]“ (Heiler). Der heilige Bernhard von Clairvaux, Heinrich Suso, Jacopone da Todi, Johann vom Kreuz und die heilige Theresia von Jesus sind die bedeutendsten christlichen Brautmystiker.

Nicht mehr die Kirche ist die Braut Christi, sondern die Einzelseele findet für die unbeschreibliche Seligkeit der mystischen Einwohnung ihres göttlichen Meisters keinen anderen und mehr adäquaten Ausdruck als die Bilder der bräutlichen Liebe und der ehelichen Vereinigung. In der ganzen Skala der Gefühle, von den sehnsüchtigen Seufzern der Erwartung, der innig-keuschen Verhaltenheit bis zur liebesseligen Hingabe in der bräutlichen Umarmung und der sinnbetörenden Trunkenheit des Besitzes, bis zur erneuten Einsamkeit und gottfremden Verlassenheit, spiegelt sich das heiße Ringen der in ihren Tiefen nach dem summum bonum mysticum rufenden Seele[40]. Um von dem Glück der innigsten Einswerdung der unsterblichen Seele mit ihrem ewigen Ursprung zu sagen, dient dem Mystiker als Sinnbild und Gleichnis die innerlichste auf Erden mögliche Vereinigung zweier Seelen durch das Band der bräutlichen Liebe. Und wie das Christentum den Liebesbund der Geschlechter aus der Sphäre des Nur-Sexuellen gehoben, sakramental geadelt und vergeistigt hat, ebensoweit erhebt sich das von den christlichen Mystikern verwandte Bild über die sexuelle Kultsymbolik der heidnischen Mysterienreligionen.

Die tiefinnigen religiösen Liebeslieder und -gesänge eines Jacopone da Todi, eines Johann vom Kreuz oder Friedrich Spee erheben sich durch ihre dichterische Kraft und die unmittelbare Glut der Empfindung weit über das hysterische Getue und zärtliche Minnekosen pietistischer Liederdichter nach Art eines Zinzendorf. Die Verse des heiligen Johann vom Kreuz atmen südliche Glut und Leidenschaft. Das beste geht freilich durch die Übersetzung verloren*):

Braut:

Wo birgst du dich, Geliebter,
Seitdem du meinen Armen dich entwunden?
Du flohest gleich dem Hirsche,
Mir lassend Harm und Wunden;
Ich lief dir nach, doch ach! du warst entschwunden.

Ach, wer kann je mich heilen!
O gib dich mir, eh mich der Harm verzehre!
Laß deine Boten weilen,
Da von dem ganzen Heere
Mir keiner sagen kann, was ich begehre.

*) Zitiert nach der Übersetzung von Melchior Diepenbrock (Gedichte des Heiligen Johannes vom Kreuz, Theatiner-Verlag München 1924).

Bräutigam:

O lenk des Fluges Zügel,
Mein Täublein! Schon erscheinet
Der wunde Hirsch am Hügel,
Zu kühlen sich am Fächeln deiner Flügel.

Braut:

Es lädt zur Liebesfeier
Mein Trauter Berge, Auen, Tale, Klüfte,
Die fernen Inselreiche,
Der Blumen süße Düfte,
Der Wellen Rausch, das Säuseln linder Lüfte.

Der Nacht beschwichtgend Dunkel
Besorgt er, und das Glühn der Morgenröten,
Der Öde leis Gemunkel,
Der Musik schweigend Flöten;
Sein duftend Mahl erquickt in Liebesnöten.

Bräutigam:

Ihr leichtbeschwingten Vögel,
Ihr Löwen, Hirsch und Reh mit schlanker Hüfte,
Ihr Berge, Täler, Hügel, Gewässer, Fluten, Lüfte,
Ihr nächtlich wachen Schrecknisse der Klüfte!

Beim Liede der Sirenen
Beschwör ich euch und bei dem Klang der Laute,
Besänftigt euer Zürnen,
Daß kein Getös verlaute,
Nichts stör im sanften Schlummer meine Traute.

Bräutigam:

Schon ist die weiße Taube
Zur Arche mit dem Ölzweig heimgeraten;
Schon hat die Turteltaube
Den vielersehnten Gatten
Gefunden in des Ufers dichtem Schatten.

Sie lebte in der Öde
Und hat auch in der Öd ihr Nest gegründet;
Er führt sie in die Öde,
Wo ihn allein sie findet,
Dem in der Öd auch sie das Herz entzündet[41].

Ein robuster medizinischer Materialismus kommt hier wie anderwärts zu keinem befriedigenden Ergebnis. Er wird von „verirrtem Sexualtrieb" und „sublimierter Erotik" sprechen und nicht bedenken, wie wenig damit erklärt ist, daß man dem Ding einen Namen gegeben hat. Es kann natürlich ohne weiteres zugegeben werden, daß mitunter Motive grob-sexueller Art tatsächlich der religiösen Betätigung zugrunde liegen und daß Entartungen innerlich unsauberster Natur vorkom-

men, allein sie zum Wertmaßstab nehmen, hieße ein Zerrbild des religiösen Lebens liefern.

William James[42] wendet sich mit Heftigkeit und überlegener Ironie gegen diese Art von Vordergrundspsychologie, die glaubt, religiöse und weltanschauliche Tatsachen und Erlebnisse wegdisputieren zu können, indem sie ihnen eine Etikette aus dem Register der Psychopathologie aufdrückt und sie auf nervöse und organische Reizzustände zurückführt. Ebensogut, meint James, wie als verdrängten Sexualtrieb könnte man das religiöse Denken und Handeln als abgeleiteten Nahrungstrieb bezeichnen, denn die Ausdrücke zur Bezeichnung der Nahrungsaufnahme spielen dieselbe hervorragende Rolle innerhalb der kultischen Verrichtungen wie die Terminologie der geschlechtlichen Betätigung. Der Psychoanalytiker und Freudschüler wird entgegnen, daß ja eben das kultische Symbol des Essens selbst ein Ausdruck sexueller Verdrängung sei. Daß es sich beide Male um eine verhältnismäßig massive Zeichensprache für schlechthin unübersetzbare rein innergeistige Vorgänge und Erlebnisse handelt, bleibt dem reinen Empiristen verborgen. Und die „Primitiven"? Neue Forschungen sind geeignet, alle bisherigen Anschauungen umzustoßen und diese sogenannten „Primitiven" als dekadente Ausläufer ehemals hochstehender Kulturen erscheinen zu lassen.

Entscheidend ist letztlich, welchen Begriff von Sexualität, von Erotik, von Liebe man zugrunde legt. Und das ist weni-

ger eine Frage fachwissenschaftlicher Definition als eine Frage der Weltanschauung. Dem medizinischen Materialisten ist Sexualität beschlossen in einem physiologischen Akt, umgeben von den und jenen Begleiterscheinungen. Was irgend an diese physiologischen Vorgänge und begleitenden Erscheinungen von ferne streift, gehört notwendig zum selben Bereich; wo es sich für anderes gibt, muß „Verdrängung" vorliegen. Dagegen wird dem primär religiösen Menschen alles Sinnlich-Physische zum Zeichen und Sinnbild werden für ein Geistiges, dem es entstammt und das sich hinter ihm verbirgt. Die Liebe wird ihm als irdische ein schwacher Abglanz einer himmlischen, von der ihm ein Rufen und ahnungsvolles Wissen im Innersten der Seele wohnt. Sie wird ihm zum platonischen Eros und ihre Erfüllung auf Erden zum matten Abbild einer Herrlichkeit der seligen Einswerdung, die keine Worte faßt. Er spricht mit Augustinus: „Alle Kreaturen, die Gott je erschuf, sind nichts anderes als ein Winken, womit Gott uns zu sich locken und reizen will, daß wir daran ihn erkennen und uns wieder zu ihm kehren."

So ließe sich fast umgekehrt mit paradoxer Wendung sagen: Alles natürliche Streben, Gefühle wie Freundschaft und Liebe und was wir mit solchen und anderen Namen nennen, das sind „Verdrängungen" des religiösen Triebes! Denn das Religiöse ist ein Urtrieb und ein Urerlebnis der Menschheit wie die Sexualität, vielleicht nicht von gleicher Stärke, aber von weit innigerer Tiefe und Breite.

Und alles Tun und Treiben, philosophisches Denken und künstlerisches Bilden, alles Sehnen, Hoffen und Lieben wäre dann nichts anderes als ein Rufen und Suchen nach jener ewigen Heimat, die verlassen und doch nicht auf immer verloren ist. Denn „ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in Dir". —

Es bleibt noch übrig, einen Blick auf die natürlichen Grundlagen des mystischen Erlebnisses zu werfen. Gratia praesupponit et perficit naturam, die Gnade setzt die Natur voraus und führt sie zur Vollendung — es ist der alte scholastische Satz, der den Seinsbereich des mystischen wie des religiösen Lebens überhaupt umfaßt. Diese natürlichen Grundlagen, an die sich das Wirken der Gnade knüpft, können zum Gegenstand exaktwissenschaftlicher Untersuchung gemacht werden, wenn man sich des unwägbaren irrationalen oder suprarationalen Restbestandes bewußt bleibt. Die psychopathologische Hypothese reicht auch hier nicht aus und wird sinnlos, wo sie mit Urteilen über Inhalt und Wert des mystisch Erlebten und Geoffenbarten sich verflicht. Der atheistische Forscher wird wiederum, im Bannkreis des begrifflichen Schemas seiner Weltanschauung, mit Hilfe einer mehr oder weniger geschickten psychiatrischen Terminologie jede übernatürliche Deutung hinweginterpretieren, während für den Standpunkt des Theismus die Ergebnisse der empirisch psychologischen und experimentellen Forschung ihren Erkenntniswert behalten, ohne der Möglichkeit des Gnaden-

wirkens einer höheren Macht einen Riegel vorzuschieben. Im einzelnen Fall darüber zu entscheiden, was der Natur und was der Gnade, d. h. der Übernatur oder dem Wirken des Göttlichen zufällt, ist schwierig, wenn nicht unmöglich. Dieser Erkenntnis zufolge hat die römisch-katholische Kirche in einer der wenigen positiven Bestimmungen über die Phänomene des mystischen Lebens, die sich in ihren Lehrentscheidungen finden, den Glauben an Privatoffenbarungen aller Art dem freien Ermessen des Einzelnen anheimgestellt.

Auf der Suche nach einer gemeinsamen, sowohl für Gottgläubige wie für eine materialistisch denkende Naturwissenschaft annehmbaren Formel zur Erklärung und Beschreibung der mystischen Erfahrungen, verlegt William James diese Vorgänge in den Bereich des unterbewußten Seelenlebens[43]. Es soll damit eine Region bezeichnet werden, der alle nichtrationalen Funktionen der menschlichen Natur entstammen. Unsere Gefühlsstrebungen und Leidenschaften, die künstlerische und phantasiemäßige Produktion und unsere Träume, ebenso die mystischen Erfahrungen und die innerlichen Begebenheiten und Stauungen des religiösen Lebens, die zu plötzlichen Bekehrungen führen, sollen dort ihre verborgene Quelle haben. „Bei Menschen, deren religiöses Leben besonders entwickelt ist, scheinen die Einbrüche aus dieser Region ungewöhnlich stark zu sein; jedenfalls haben Erfahrungen, die dorther stammen, eine bedeutende

Rolle in der Religionsgeschichte gespielt[44]." — Anscheinend liegt ein ganz ähnlicher Begriff des „Unbewußten", wie bei der Wiener und Züricher Freudschule zugrunde. In Wirklichkeit hat die Sphäre des Unterbewußten bei James eine viel größere Spannweite und liefert eine fruchtbare Arbeitshypothese. Der Gelehrte ist höchst behutsam in seinen Folgerungen und hält den Weg für ein Eingreifen höherer Mächte, die sich der unterbewußten Seelenregion als Medium ihres Wirkens bedienen, durchaus offen. Bei der psychoanalytischen Schule handelt es sich dagegen um bewußten medizinischen Materialismus und um ein Pressen der Wirklichkeit zugunsten der Methode an Stelle der Formung der Methode nach dem Bestand der tatsächlichen Gegebenheiten[45].

Zur weiteren Verdeutlichung der natürlichen inneren Struktur des mystischen Erlebnisses verweist Engelbert Krebs in seinen „Grundfragen der kirchlichen Mystik" (S. 179 ff.) auf die analogen psychologischen Vorgänge im Prozeß des künstlerischen Schaffens. Ohne Zweifel liegen hier bedeutsame Möglichkeiten des Vergleichs. Wie im religiös-mystischen Erlebnis handelt es sich im Vorgang der künstlerischen Konzeption um einen Akt der Hingabe an ein Überpersönliches und Allgemeines, ohne daß die Persönlichkeit dadurch vernichtet würde. Im Gegenteil: sie erfährt ihre höchste Bejahung und beglückendste Bestätigung in dem Erlöstwerden aus der Gebundenheit an die verschlossene Enge der Indivi-

dualität und im Einswerden mit der gestaltenden urbildlichen Idee, von der aus jedes Ding und Wesen im Angesichte der Ewigkeit und einer neuen sinnvollen Notwendigkeit noch einmal erschaffen und geboren wird. Der Künstler schreibt, und seine Linien und Gebilde aus Stein, Farbe, Wort und Ton stehen im Zeichen einer höheren Gesetzlichkeit, im Ringen nach Erlösung und Harmonie. Der ihm aber die Hand und den Stift führt, ist ein Höherer, und seine Werke feiern und verkünden Ihn wie die ringende und von Gott schwere Sprache des Mystikers, wenn er nur ein rechter Künstler ist — er mag wollen oder nicht.

Nietzsche schreibt in seiner autobiographischen Skizze über das Entstehen seines „Zarathustra": „Hat jemand Ende des 19. Jahrhunderts einen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andern Fall will ichs beschreiben: Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff „Offenbarung" in dem Sinne, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört — man sucht nicht; man nimmt — man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form, ohne Zögern — ich habe nie eine Wahl gehabt. Eine

Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einem Tränenstrom auslöst, bei der der Schritt unwillkürlich stürmt, bald langsam wird; ein vollkommenes Außersichsein mit dem distinktesten Bewußtsein einer Unzahl feiner Schauder... Eine Glückstiefe, in der das Schmerzlichste und Düsterste nicht als Gegensatz wirkt, sondern als bedingt, als herausgefordert, als eine notwendige Farbe eines solchen Lichtüberflusses, ein Instinkt rhythmischer Verhältnisse, der weite Räume von Formen überspannt... Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit[46]."

Allein der Mystiker ist deshalb noch nicht Künstler, weil er mit diesem die psychologischen Voraussetzungen des Grunderlebnisses teilt. Der drängenden Unmittelbarkeit seines Erlebens fehlt die abwägende Besonnenheit und Überlegenheit des objektiven Gestalters, seine Ergriffenheit drängt ihn zur Aussprache und Mitteilung, ohne ihm die zur Betätigung des schöpferischen Formwillens nötige Distanz zum Objekt zu gewähren. Er steht, ein Seher, gleichsam immer mitten in der flutenden Bewegtheit des göttlichen Lichtmeeres, und was sein geblendetes Auge erschaut, stößt er, erschaudernd in Beglückung und Leid, in Bild und Gesicht hervor. In der subjektiven Kunstform der Lyrik ist er deshalb oft wahrhaft schöpferisch, seine Sprache ist orphisch und „dionysisch" und am fernsten der gegliederten Formenschöne des „apollinischen" Gestalters[47].

Die Literaturen aller Völker sind reich an inbrünstigen und glutvoll-innigen Bekenntnissen der Mystiker, die zugleich Höhepunkte in der Geschichte der Lyrik bedeuten oder die zum mindesten durch ihre sprachschöpferische Gewalt in unvergeßlichen Prägungen den Formenschatz der Sprache bereichert, ihren inhaltlichen Horizont geweitet und für neue und ungeahnte Erlebnisse aufgeschlossen haben.

Am innerlichsten verwandt der mystischen Haltung der Seele ist die Sprache der Musik, die den schöpferischen Rhythmus des Weltgrundes am reinsten und unmittelbarsten ausströmt, am wenigstens behindert von ungemäßer und schwer zu bewältigender Stofflichkeit, während das bildnerische und architektonische Schaffen die geistige Gebundenheit an den formbestimmenden Organismus einer religiösen Kultgemeinschaft und an den Einbau der Werte des Lebens in den Einheitsgedanken einer hierarchischen Gliederung der Gesamtwirklichkeit gebunden ist.

Es gibt aber einen großen geistig-künstlerischen Kosmos, der sich als fähig erwiesen hat, an dem mystischen Weg der Seele zu Gott alle Künste teilnehmen zu lassen, ohne die reinste Mystik wie den Begriff einer hohen und heiligen Kunst einer leisen Trübung auszusetzen. Mystik und Kunst verschmelzen zur innigsten Gemeinschaft und Einheit im liturgischen Gottesdienste der katholischen Kirche und verwirklichen das ideale Gesamtkunstwerk[48]. Stufenweise, im Streben nach Reinigung und Erleuchtung vollzieht

sich der Aufstieg bis zum Höhepunkt des mystischen Schweigens und der gemeinsamen Einswerdung mit Christus dem Herrn, und es folgt langsam der Abstieg vom Berge der Verklärung zur „Communio", der Erfüllung der Einzelseele mit dem mystischen Glanze und die Rückkehr des Wiedergeborenen in das werktätige Leben, „Zeugnis zu geben von dem Lichte". Individuelle und soziale Mystik reichen sich die Hand und bilden in organischer Verschlingung ein harmonisches Ganzes. Die mystische Innenwelt der Seele leuchtet verklärt auf nach außen im Glanze einer sichtbaren, wundersam gebildeten Symbolwelt. Aus der ewigen Heimat alles Geistigen erwächst die liturgische Kunst, die Gott dienen und Seiner Herrlichkeit Diener erwecken will und soll. Von der gottdurchwalteten, vom Künstler geformten fraglosen Wirklichkeit her empfängt die Mystik ihre Verankerung in der Fülle des Lebendigen, und von der gnadenreichen Gegenwart und überirdischen Leuchtkraft des Mysteriums her empfängt der Künstler seine Weihe und innere Vollendung, seinen Grund und seine Bestimmung. „Da ist Notwendigkeit, da ist Gott."

Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem spiritus: et divisiones ministrationum sunt, idem autem dominus: et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. (1. Kor. 12, 4—7.)

II

Die katholische Restauration und die deutsche Literatur im XVII. Jahrhundert.

Der radikale Bruch mit der geistigen und kirchlichen Tradition begann sich in Deutschland verhängnisvoll auszuwirken. Das geistige und gesellschaftliche Leben der Nation wogte vom Kampf widerstreitender Kräfte; Land stand gegen Land, Stand gegen Stand, Sekte gegen Sekte, Mann gegen Mann in dem gärenden Sud theologischer Lehrmeinungen.

Noch zu Lebzeiten Luthers begann sich das neue Evangelium hinter der Mauer einer dogmatischen Schulphilosophie zu verschanzen und in der Aufrichtung einer staatlich sanktionierten Gegenkirche die Kraft des ersten sieghaften Ansturms zu verleugnen und zu verscherzen. Luther selbst hatte von 1517—1522 „die Hilfe aller demokratisch-revolutionären Elemente angenommen und ihnen Hoffnungen gemacht; als es aber nicht länger anging, auf beiden Achseln zu tragen, schlug er sich auf die siegreiche Seite, zuerst die ritter-

liche Opposition unter Sickingen und Hutten, sodann die sehr viel gefährlichere, bäuerlich-proletarisch-chiliastische Revolution verratend." (Ernst Bloch[49].)

Den Konsequenzen der nominalistischen Theologie vermochte Luther nicht zu entgehen. Er ist, obwohl er sich gegen die occamistische Theologie wandte, dennoch in seinen Grundansichten von ihr bestimmt. „Luther hat, wie Denifle und Boehmer nachgewiesen haben, die Werke des Thomas von Aquino nicht gekannt. Gestützt hat er sich in besonderem Maße auf Augustinus und auf einen Teil der Mystik; die anerkannte Theologie seiner Zeit, die ihm seine Probleme vorschrieb, war aber die occamistische Theologie. Eine der tiefsten Quellen des lutherischen Reformationswerkes ist die entsetzliche Angst des Mönches vor dem Gott, wie Occam und die Occamisten, besonders Gabriel Biel ihn lehrten, dem Gotte der Willkür, der an kein Gesetz gebunden, heute so und morgen so wollen, seine Gnade nach Willkür an Menschen mitteilen kann. Diesem schrecklichen Gottesgespenst, das dann übrigens auch für Calvin und seine entsetzliche Übertreibung des Allmachtsgedankens maßgebend war, entflieht Luther mit seiner grundlegenden theologischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Freilich selbst in dieser Lehre mit ihrer Überspannung des Begriffes der Gnadengabe hat der occamistische Gottesbegriff noch deutlich nachgewirkt ..." (P. L. Landsberg[50].)

Gegenüber diesem Gotte der Willkür verlieren nicht nur die

übernatürlichen Geheimnisse, sondern auch Begriffe wie Wahrheit, Recht, Gut und Böse ihre fraglose Objektivität. Die nominalistische Erweichung des Sakramentsbegriffes führt zur Auflösung des Mysteriums. Letzte Instanz wird endlich der mehr oder weniger matte, oft gewaltsam erhitzte Widerschein des Übernatürlichen im Individuum, das „innere Wort", das „innere Licht", schließlich die Schranken der christlichen Gemeinschaft sprengend und Juden, Heiden und Türken als universelle „unsichtbare Kirche" in gleicher Weise erleuchtend und verbindend.

Luther aber versuchte in Vorahnung der kommenden Dinge und zu Selbstbehauptung und Selbstverteidigung gezwungen, zu retten, was noch zu retten schien. Die mystische Theologie seiner Frühzeit fiel dahin, Position auf Position mußte preisgegeben werden, und die Schwarmgeister, die er selbst gerufen, wurden ebenso wie der Bauernkrieg brutal gerichtet und als höllische Fratzen verdammt. Hart standen Luther und Melanchthon, die Theologen der Reformation gegen schwärmende Enthusiasten vom Schlage Schwenkfelds und Karlstadts und gegen das aufrührerische Pathos eines Thomas Münzer, des „Theologen der Revolution". Hier war der Geist lebendig, und so sehr er wild und ungezügelt überschäumte und in fanatischem Enthusiasmus trübe Flut emporspülte, um so viel mehr war ihm doch Konsequenz beschieden als Luther, der, seine Anfänge verleugnend, für seine Kirche an Staat und Fürsten

den erwünschten Rückhalt suchte und fand. Noch zu seinen Lebzeiten blieb ihm aber die Erkenntnis nicht erspart, daß wenig grüne Halme aus seiner Saat sproßten. Trübe und düster sieht er den Eigennutz und die Entartung im eigenen Lager, daneben das Wiedererstarken der katholischen Kirche. Alles deutet ihm hin auf das Nahen des Antichrists und preßt ihm wieder und wieder die Verkündigung des Weltendes auf die Lippen. „In diesen letzten Zeiten" läßt Gott der Herr den Greuel der Verwüstung alles Maß übersteigen, das Gericht steht nahe bevor.

Luthers glühende und eifernde Persönlichkeit war die Seele des Protestantismus. Was die auf ihn folgende protestantische Scholastik mit Hilfe des Aristoteles aus seinem Glaubenserlebnis gemacht hat, ist mehr als dürftig. Es gibt Zeugnis von einer grenzenlosen Verarmung des religiösen Lebens und erschöpft sich in plattem Rationalismus und ödem Theologengezänke. Luthers Erlebniskraft stand nicht mehr dahinter, und das, was die wundersamen Dome der Scholastik des Mittelalters gefügt und durchblutet hatte, die Kraft und die Weihe des übernatürlichen Lebens, vermittelt durch Mysterium und mystisch-sakramentales Gnadenleben, das hatten die Reformatoren selbst sauber hinwegretouchiert. Blieb also nichts als ein klapperndes Gedankengerüste, ohne Notwendigkeit, ohne Mitte.

Tiefere und wahrhaft religiöse Geister empfanden schmerzlich die Verödung des religiösen Lebens und zogen sich in

selbstgewählte Einsamkeit zurück, um gleich Jacob Boehme in bohrendem Grübelsinn die letzten Dinge zu ergründen.

Es bedurfte einer neuen Erweckungsbewegung innerhalb des Protestantismus, des Pietismus, um aus der Unfruchtbarkeit und Verknöcherung heraus zur religiösen Vertiefung zu führen.

Im deutschen Pietismus vollzieht sich demnach eine Reaktion des Gefühls auf die einseitige Verständigkeitspflege in der protestantischen Scholastik. Er bildet ein Sammelbecken für mystische, gnostische und theosophische Traditionen, pflegt beschauliches und praktisches Christentum mit religiöser Vertiefung und bildet einerseits die Brücke zur Aufweitung und Bereicherung der deutschen Innenwelt und der Sprache, während er auf der anderen Seite Keime der Aufklärung und des Rationalismus dennoch nicht verleugnet. Eine hervorragende Rolle spielen Bestandstücke des Katholizismus. Von Luther oder der nachlutherischen Scholastik aufgegeben, werden sie nun zur Verlebendigung und Verinnerlichung der Frömmigkeit wieder hereingenommen. Die im Katholizismus auch enthaltenen irrationalen Gefühlswerte und die Motive subjektiver Andacht werden indessen ungebührlich betont und hervorgehoben. So gelangt man zwar zu einer Erweichung des Gefühls und einer Auflockerung des religiösen Lebens, allein das rechte Gleichmaß der seelischen Vermögen geht wiederum verloren. Teilkräfte der Seele drängen empor und

beginnen ein ungesund wucherndes Leben. Hier ergeht man sich in Gefühlsorgien, dort vertraut man allein der zugespitzten Schärfe des Intellekts, und andere Gruppen verleihen hinwieder dem Willen den entscheidenden Akzent. In der variablen Skala von Sündenangst, Bußkampf und Durchbruch zur Rechtfertigung spiegelt sich das qualvolle Ringen der in ihren Tiefen verängstigten Seele. In solcher Überspannung werden aber auch vorher gebundene Gefühlswerte frei und bereit zur Aufnahme und Wiedergabe irrationalen Gehaltes.

Somit bringt der Pietismus für die Religion von neuem das Erlebnis des Irrationalen, aber unter Beibehaltung und extremer Übersteigerung der protestantischen Individualfrömmigkeit als Seelenerfahrung des Einzelnen. In der Väterzeit und im Mittelalter war aber das Irrationale zugleich bezogen auf das Suprarationale und Göttliche, dessen Seinsnotwendigkeit und -wahrheit zwar rationell begründbar ist, dessen innerliches Beschaffensein und letztes Wesen sich jedoch der natürlichen Erkenntnis entzieht; das der natürlichen Vernunft Verborgene wird vom übernatürlichen Glauben ohne innere Durchsichtigkeit angenommen und erschließt sich stückweise und vorübergehend nur der mystisch beschauenden Liebe, während die visio beatifica dem jenseitigen Glorienstande vorbehalten bleibt. — Der Pietismus indessen faßt nun das Irrationale teils unter dem Einfluß des Immanenz-

gedankens pantheistisch, teils als rationelle Durchsichtigkeit im Erlebnis des Übernatürlichen in Vision, Ekstase, Prophetie, und sinnlich-übersinnlicher Schau. — — —

Sieht man von nationalen und geographischen Bedingtheiten und einigen minder wesentlichen Faktoren ab, so zeigt sich die geistige und künstlerische Kultur eines Volkskreises vorwiegend bestimmt durch sein Verhältnis zum Übernatürlichen, durch die Welt seiner religiösen Vorstellungen. Dies vorausgesetzt, läßt sich vermuten, daß die Lehren der Reformation nicht ohne Einfluß auf das geistig-künstlerische Leben des protestantischen Volksteiles bleiben konnten.

Es versteht sich von selbst, daß das auf germanischem Boden erwachsene Luthertum nicht beziehungslos im geschichtlichen und volklichen Plan steht, sondern daß seine verschränkte Theologie der ringenden Zwiespältigkeit deutschen Wesens tief verwandt ist. In der Natur des germanischen Menschen ist die bevorzugte Stellung begründet, die er dem persönlichen Leben des Einzelnen zuerteilt. Als zum allermindesten gleichberechtigt stellt er es neben die objektivierende Idee der Gemeinschaft südlich-lateinischen Zuschnittes. Eine Überspannung, die früher oder später zur Stagnation führen muß, ist nach beiden Polen hin, sowohl nach der Seite des Individual- wie des Gemeinschaftsprinzips, möglich. Aber beide Grundformen soziologischen

Würde der Persönlichkeit werden voll anerkannt, aber nicht Verhaltens, sich Seite an Seite entwickelnd, im wechselseitigen Austausch sich selbst befruchtend und die Umwelt formend, das erst ergibt jenes harmonisch-lebendige Ineinander von Innen-Außen- und Überwelt, von Seele, Welt und Gott, von dem die Kultur des Mittelalters und das Lehrsystem der katholischen Kirche Zeugnis ablegen. Wert und dem Einzelnen zugeeignet, sondern einbezogen in die Hierarchie der Natur und der Gnade.

Schon der gotische Dom hatte auf deutschem Boden der horizontal gelagerten, in breitem Strom die Gemeinde nach dem Altar als dem Mittelpunkt der gottesdienstlichen Handlung und der Stätte des eucharistischen Opfers hindrängenden Basilika ein Stück Boden entzogen und die einzelne Seele in dem rauschenden Flug zur Höhe ihrem Herrn und Schöpfer gegenübergestellt. Aber die Verbundenheit blieb erhalten, Individuum und Gemeinschaft blieben ineinander verschlungen, wenngleich im Norden bereits ein gewisses Spannungsverhältnis Platz gegriffen hatte und die Seele mit fliegender Sehnsucht und einer geistigen Glut, die den Stein schließlich auflöste und verzehrte, sich über Raum und Zeit zu ihrem Ursprung schwingen wollte.

Die Reformation nun machte den Versuch, die einsame Seele ihrem Gotte in voller Unmittelbarkeit gegenüberzustellen. Innerhalb einer solchen Gesinnung blieb für Baukunst, Plastik und Malerei kein Raum mehr. Wo

man nicht gerade Bilderstürmerei trieb, verlegte man doch das religiöse Erlebnis in die innerseelische Haltung und verzichtete darauf, im begnadeten künstlerischen Gebild Gott zu loben und Ihm zu dienen. Man mußte verzichten. Denn der schroffe Riß, der Welt und Überwelt nun zu scheiden begonnen hatte, ließ alles natürliche Schaffen und Wirken als Selbstwert, wenn nicht als Unwert erscheinen und führte, wo Kunst und Geist sich wieder zu regen begannen, zur zunehmenden Säkularisierung.

Etwas anders stand es um Musik und geistliche Dichtung. Musik und geistliche Dichtung waren es, die zunächst von dem protestantischen Weltgefühl, wie es sich in den religiösen Kämpfen und Lehren des jungen Luther vor 1524 ankündigte, ergriffen wurden. Bach fand, auf den Schultern des Mittelalters stehend, den gewaltigsten Ausdruck für das einsame Ringen der Seele nach ihrem Gotte, und die „reine Innerlichkeit" des Protestantismus ist bei ihm ganz tönendes Erlebnis, heroische Wucht und erschütternder Klang geworden. Und nicht minder atmen die protestantischen Kirchenlieder eines Luther oder Gerhardt eine im persönlichen Kampf gereifte Zuversicht und Glaubensstärke, eine Frische und Innigkeit, die sie den besten deutschen Liedern der katholischen Vorzeit ebenbürtig zur Seite stellt.

Das waren die Anfänge. Freilich, das Feuer brannte nicht lange. Es kam, wie es kommen mußte. Dem ersten jugendfrischen Ansturm folgte die Selbstbesinnung und die Not-

wendigkeit, den neuen Glauben zu sichern und in System zu bringen. Und als das geschehen war, mußte die so verheißungsvoll eingeleitete geistliche Dichtung des deutschen Protestantismus in langweiliger Moral und purer Verständigkeit ertrinken. Erst der deutsche Pietismus löste auch dem geistlichen Liede des Protestantismus die Zunge und führte es unter dem Antrieb mystischer Motive, ungeachtet der zahlreich unterlaufenen Geschmacklosigkeiten, zu einer achtbaren Höhe. —

Es geht nicht an, Luther, wie man auch heute noch vielfach zu tun pflegt, als den „Vater des deutschen Kirchenliedes" zu bezeichnen. Philipp Wackernagel bringt im zweiten Bande seiner Liedersammlung 1448 Lieder, die dem Liederschatze vor der Reformation angehören. Um 1148 schreibt Gerhoch, Propst von Reichersberg: „Die ganze Welt jubelt das Lob des Heilandes auch in Liedern der Volkssprache; am meisten ist dies unter den Deutschen der Fall, deren Sprache zu wohltönenden Liedern geeigneter ist."

Die Einheit und Universalität der katholischen Kirche erfordert innerhalb der Liturgie die Einheit der liturgischen Sprache. Das bedingt eine andere Stellung des Kirchenliedes bei Katholiken und Protestanten.

„Bei den letzteren bildete im Gotteshause überhaupt die Erbauung der Gemeinde die Hauptsache, während auf katholischer Seite der Gottesdienst einen von der Privatandacht unabhängigen objektiven Wert in dem eucharistischen Opfer

besaß; und dem Charakter dieses allgemeinen Opfers, das von allen Völkern dargebracht wurde, entsprach es durchaus, daß seine Riten sich in der lateinischen Weltsprache bewegten. Der einzige liturgische Gesang war im Mittelalter der lateinische gregorianische Choral. Das deutsche Lied kam in der Liturgie selbst nur nebensächlich zur Anwendung, und zwar in Verbindung mit den Segnungen nach dem Graduale, dann aber auch vor und nach der mit der Liturgie verbundenen Predigt. Dafür war um so zahlreicher sein außerliturgischer Gebrauch bei andern Andachten, bei den Prozessionen und Bittfahrten, bei den privaten frommen Vereinigungen des Volkes im Hause und außer demselben[51]."

Diesen Sachverhalt bezeugt neben zahlreichen Äußerungen Luthers selbst folgende Bemerkung Melanchthons in der Apologie der Augsburgischen Confession (Conf. Aug. art. 24 de missa): „Dieser Gebrauch ist allezeit löblich gehalten in der Kirche. Denn wiewohl an etlichen Orten mehr, an etlichen weniger deutsche Gesänge gesungen worden; so hat doch in allen Kirchen je etwas das Volk deutsch gesungen. Darum ist's so neu nicht."

Luther fußt musikalisch und textlich auf der kirchlichen Hymnenpoesie der Vergangenheit. Die neuere protestantische Forschung nennt ihn noch als Verfasser von 36 Kirchenliedern, während Wilhelm Nelle über seine musikalische Autorschaft schreibt: „Mit Sicherheit kann Luther keine Melodie zugeschrieben werden, auch nicht ‚Eine feste

Burg'. Sleidans gelegentliche Bemerkung in seiner Geschichte der Reformation darf als vollgültiger Beweis bei dem Schweigen aller andern Quellen wohl nicht angesehen werden[52]."

Die Melodie des Trutzliedes „Ein feste Burg" setzt sich, wie Bäumker nachgewiesen hat, aus Motiven des gregorianischen Chorals zusammen[53].

„Die kräftige Sprache geht ganz auf Luther zurück, aber der Tonsatz, dessen wuchtige Schönheit zur Einbürgerung des Liedes wesentlich beitrug, ist nicht von ihm, sondern von einem zeitgenössischen Freunde, wahrscheinlich dem kurfürstlich-sächsischen Kapellmeister Johann Walther, der sich an älteren Choralmelodien inspirierte[54]."

Unbestreitbar hat also Luther seine großen Verdienste um die Ausbreitung und erhöhte Wirkungsmöglichkeit des deutschen Kirchenliedes, das er zum gottesdienstlichen Gemeindegesang umgeschaffen und zum liturgischen Wahrzeichen der neuen Religion gemacht hat. Man ist somit allenfalls berechtigt, ihn als den Vater des protestantischen Kirchenliedes zu bezeichnen, allein es wäre ungerecht, wollte man die Zeiten, die ihm vorgearbeitet haben, auch in dieser Beziehung unterschätzen. Die schlichten und frommen Weisen der alten Hymnenpoesie, das geistliche und weltliche Volkslied, das vorangegangene deutsche Kirchenlied und die Tonweisen der böhmischen und mährischen Brüder bildeten die hauptsächlichsten Fundquellen

für die melodische Seite des protestantischen Kirchenliedes. —

Wie in Einzelheiten, so ist der Protestantismus in seinem Gesamtbild in wesentlichen Teilen Erbe der Vergangenheit, aber ohne Notwendigkeit der inneren Struktur, ohne den eingesenkten Keim des übernatürlichen Lebens. Er ist nicht gewachsen, sondern gemacht, und trägt die Zeichen menschlicher Gebrechlichkeit deutlich sichtbar an der Stirn. Wo aber die reformatorische Bewegung Eigenes und Ungewöhnliches zu sagen hat, da ist sie höchst einseitig zugeschnitten auf den vielfach verschränkten Glaubens- und Rechtfertigungsbegriff Luthers, dem wenige nachzufolgen vermögen.

Wohin geht also der Weg? Er führt über die protestantische Scholastik, über den unter dem Einfluß der Sekten und der spiritualistischen Mystik zustande gekommenen „Neuprotestantismus" zu denjenigen Theologenschulen, die im Gefolge der Aufklärung, Kants und des neueren Idealismus gehen. Schleiermacher ist eine umstrittene Macht, aber ein letzter großer Impuls. Der Weg zu den Hauptmächten der modernen Kultur, zu Aufklärung, Rationalismus, Deismus, Autonomie, Fortschrittsoptimismus und poetischer Weltverherrlichung, zu innerweltlicher Askese und Frühkapitalismus ist schon im 17. Jahrhundert freigelegt. Und es ist ein gerader Weg.

Noch andere Kräfte und Mächte sind aber am Werk, die

gemeinsam mit dem Protestantismus das neue Weltbild konstituieren und diesen selbst mehr und mehr seinen ursprünglichen Absichten entfremden. Diese treibenden Kräfte entstammen großenteils dem durch Renaissance und Humanismus wieder belebten Platonismus und Neuplatonismus, dem über Spanien und Frankreich vordringenden Quietismus und dem Pietismus. Luther und der gesamte Altprotestantismus stehen solchen Folgerungen meilenfern. Aber die angefachte Bewegung konnte ihrem Willen nicht gehorchen, mußte ihrer Hand entgleiten. Denn ursprünglich war es ja so: „Nicht deshalb gehen die Meßaltäre in Trümmer, weil Luther das Individuum unmittelbar, autoritätsfrei an Gott heranrücken wollte ... sondern völlig konträr, gegenrevolutionär, weil ihm das Individuum hier noch als viel zu kräftig spontan erscheint, weil ihm die gesamte ... Schlüsselgewalt der Gnadenschatzkirche per se ipsum als Greuel, gleichsam als ruchloser Parlamentswille, Parlamentarismus gegen Gott, gegen dessen alleinige Freiheit, Majestät, Autonomie, Omnipotenz, Absolutheit erschien .... Luthers Ekrasierung der Kirche ist keine Revolution von unten, sondern ein Staatsstreich von oben, ein jede Mitregierung, jeden Synergismus der Menschheit zerschmetternder Ausbruch der Gottesdespotie[55]."

Inzwischen war die römisch-katholische Kirche gegenüber Abfall und Zersetzung nicht untätig gewesen. Mit der kraftvollen Energie, wie sie nur ein im Kern gesunder

Organismus aufzubringen vermag, hatte sie sich auf sich selbst und ihre Sendung besonnen, den Kampf aufgenommen, ihre Reihen geschlossen; und nachdem das Tridentinum allen Halbheiten und Zweifeln ein Ende gemacht und die Fäulnisstoffe mit der Wurzel radikal ausgestoßen hatte, war die Kirche, an Haupt und Gliedern regeneriert, im siegreichen Vordringen begriffen.

Eine neue Welle religiöser Ergriffenheit und Begeisterung flutete durch den Leib der Kirche. An allen Orten standen wieder Apostel und Glaubenskämpfer auf, bereit, in restloser Hingabe der Persönlichkeit dem Gebot der Liebe und der Pflicht Genüge zu tun. Während der spanische Ritter von Loyola in der Gesellschaft Jesu eine heroische Gefolgschaft Christi ins Leben rief, vollzog sich in Spanien unter Führung der heiligen Theresia und des heiligen Johannes vom Kreuz die Rückkehr der Karmeliter zu der ursprünglichen Strenge der Regel und in Italien die Gründung des Kapuzinerordens, der eine strengere Verwirklichung des franziskanischen Ideals anstrebte.

Alle diese neuen Ordensgesellschaften, voran die Jesuiten, verbreiteten sich in verhältnismäßiger Kürze über die verschiedenen katholischen Länder Europas, bestärkten die Schwankenden und feuerten sie an und gewannen Städte, Dörfer und Provinzen der allgemeinen Kirche zurück. Je nach dem besonderen Charakter der einzelnen Orden waren

die Aufgaben und Wirkungskreise in vorwiegend wissenschaftliche Betätigung und wissenschaftliche Apologetik, in überwiegende Ausübung der Seelsorge, Unterweisung der Gebildeten und Erziehung des Volkes geteilt. Wie nur je in den schwersten Stunden der Kirche war der Felsen Petri umdrängt und bestürmt von feindlichen Wellen und unterhöhlt dazu durch Schäden im eigenen Innern. Um so kräftiger leuchtete nun die Glut des Glaubens und entzündete die kalt und gleichgültig gewordenen Herzen.

Aber das Weltbild hatte sich verändert. Man lebte nicht mehr in den Tagen der Apostel und des Urchristentums. Man betete nicht mehr verfolgt und verachtet in Katakomben. Ein neues Zeitalter war angebrochen. Die Erde war aus ihrer geozentrischen Geborgenheit in den kreisenden Tanz der Planeten gerissen, Kopernikus, Kepler und Galilei hatten gelebt und gelehrt, Bruno hatte in pantheistischer Trunkenheit seine neuplatonische Unendlichkeitsmystik verkündet und war als Ketzer auf dem Scheiterhaufen gestorben. Neue Länder und Erdteile erschlossen sich dem staunenden Blick, und was zuvor noch einen Schleier des Geheimnisses um sich gezogen hatte, das schien sich nun dem Spürsinn der vordringenden Naturwissenschaft zu enthüllen. Das Individuum vermochte sich wohl an der Fülle seines Wissens und Erkennens zu berauschen, die Persönlichkeit sich selbstherrlich als erste und letzte Instanz zu empfinden. Und doch hätte man meinen sollen, daß gerade das Kopernikani-

sche System dem Menschen sein Stäubchendasein ins Bewußtsein gerufen hätte, ihn mit Demut und Ehrfurcht vor der Majestät des unendlichen Alls erfüllend.

Den Forderungen und lebendigen Kräften der Zeit konnte und wollte sich auch die katholische Kirche nicht entgegenstellen. Es wäre ein Zeichen von Lebensarmut und Erstarrung, wenn sie es nicht unter restloser Bewahrung ihres geistigen Besitztums vermöchte, ihren Gehalt in ursprünglich fremde Form zu gießen, die morphologische Entwicklung zu begleiten und immer fremden Stoff sich anzuverwandeln.

So geschah es auch jetzt. Von dem geistigen Erbe wurde nichts preisgegeben, der universale Kosmos von Natur und Gnade blieb unverkürzt erhalten. Allein eine Verschiebung des Akzents fand statt.

Die Wandlungen, die sich vollzogen haben, offenbaren ihr Wesen am deutlichsten in ihrem Widerschein in der Entwicklung der Künste.

Gotik und Barock — so heißen die beiden großen Stilarten, in denen katholisches Empfinden jeweils ganz und ungebrochen, wenn auch in verschiedener Tonart sich ausschwingt. Alles Irdische beherrschend und heiligend ragt der gotische Dom zur Höhe, die Stein gewordene Idee des Übernatürlichen. Demütig schmiegt sich die Statue an das stützende Gebälk und den tragenden Pfeiler, schüchtern nur kündet sich in zartem Fluß der Linien eigengesetzliche Körperlichkeit an, und alle Bewegung, alle Spannung kul-

miniert in dem durchseelten Ausdruck der Gesichtszüge, in der wundersamen Bildung des Kopfes als des Trägers des Geistigen.

Und so ist der gotische Mensch. Es liegt ihm fern, die Natur zu verachten. Wo er ihrer gewahr wird, erscheint sie ihm als ein Sinnbild des Intelligibeln. Davon geben die Dichter und Mystiker des Predigerordens hinreichend Zeugnis. Aber oft beachtet er sie wenig, seine Sehnsucht treibt ihn über alles Geschaffene zu dessen erster Ursache als dem Allerrealsten. Ein breiter Lichtstrom fällt auf die Überwelt; dahin sind alle Dinge geordnet, dorthin ist alles Interesse konzentriert. Das Natürliche bleibt unangetastet stehen, aber es bietet dem Menschen minderes Interesse, dessen Auge nach innen aufgeschlagen ist.

Ein verändertes Verhältnis zu Außenwelt und Überwelt liegt der Formensprache des Barock zugrunde. Die Erde hat ein gar glänzendes Gewand angezogen. Ein Durst nach Schönheit, eine Freude an der natürlichen schönen Form hat sich der Herzen bemächtigt, welche die Umwelt gern zum schönen, prächtigen Garten Eden machen und den Himmel herab auf die Erde ziehen möchte. Ein neues Raumbewußtsein rückt die klar gezogenen Grenzen und Konturen in die flimmernde Weite des Unendlichen. Nicht mehr fremd stehen Natur und Mensch einander gegenüber: ein Verhältnis des Vertrauens hat Platz gegriffen. Nun erst ist das Interesse für die Formen und Gestalten der Außenwelt erwacht, man hat

in der Renaissance gelernt, die Landschaft zu sehen und war zu inniger Naturnähe und liebevoller Versenkung in die Wunder der Schöpfung gelangt. In Baukunst, Plastik und Malerei erwacht ein organisches und persönliches Leben der Teile, man fühlt sich begeistert und zu erregter und pathetischer Geste und Verkündigung gedrängt. Unter der glänzenden Hülle ist die Form gefüllt mit nervös-vibrierendem Leben, das in sein erregtes Suchen und Schweifen das Natürliche einbezieht, die dünne Haut zu zerreißen droht und den beseelten Körper zur letzten ekstatischen Verzückung zwingt. Welle auf Welle eilt heran, versiegt hier und gipfelt dort prachtvoll schäumend, um irgendwo einem dramatischen Höhepunkt entgegenzueilen. Die Dichtung wird zum persönlichen Bekenntnis und zu bewegter Seelenschilderung, in der Musik führt der Weg vom homophonen gregorianischen Choral über die objektiv an die Führung des cantus firmus oder Tenor gebundenen polyphon in Parallel- (Organum) und Gegenbewegung (Discantus) verlaufenden Stimmen zur Subjektivierung und musikalischen Emanzipation des Individuellen, wie sie sich im Anschluß an die venezianische Schule (Giovanni Gabrieli) anbahnte und in der farbenreichen, in unendliche Räume geweiteten Instrumentalmusik vollendete.

Was aber auf allen Gebieten des Lebens und der Kunst außerhalb der Kirche zur Abwendung vom Übernatürlichen und zur Verweltlichung führte, das vermochte die

Kirche wiederum einheitlich zu umfassen und auf ein höchstes Ziel hinzuordnen. Hatte sie doch Glauben und Tradition unverändert bewahrt, strahlte doch in ihrem Mittelpunkte eine lebendige Sonne, von der aus, wie alle Dinge, so auch die neu erwachte Weltfreudigkeit und poetische Weltverherrlichung, ins rechte Licht gerückt, sich in ihrer Berechtigung erweisen und sinnvoll erhellen mußten.

So wächst der Barock auf in seiner berauschenden Fülle als ein Fest- und Feierkleid des Schöpfers aller Dinge, den im Geschaffenen zu ehren Pflicht und mit schön und kostbar gefügtem Werk ihm zu dienen Glück und Qual des schaffenden Künstlers ist. Im Sinnlichen leuchtet wiederum das Intelligible auf. Diesmal aber ist es die den Schöpfer spiegelnde Fülle und Schönheit des natürlichen Seins, die zum nächsten Gegenstand bewundernder Ergriffenheit wird.

Während in Spanien die Brautmystik des Hohenliedes im Anschluß an den heiligen Bernhard in klassischen Vertretern (Johannes v. Kreuz, Theresia v. Jesus) wieder auflebte, während unabhängig davon von Andalusien aus die quietistischen Sätze der Illuminaten an Boden gewannen, und endlich von der Pyrenäenhalbinsel nach Frankreich und Italien vordrangen, sehen wir auch in Deutschland eine neue mystische Welle emporschlagen, die in der spiritualistischen Mystik der Pietisten und Separatisten gipfelt.

Des theologischen Lehrstreites begann man in beiden

Lagern müde zu werden, und man sehnte sich wieder nach Belebung und Vertiefung der Frömmigkeit.

Die Missionsarbeit der katholischen Kirche begann die ersten schönen Früchte zu zeitigen, als der große Krieg ausbrach, die verheißungsvollen Keime vernichtete und das Land auf drei Jahrzehnte zum Tummelplatz menschlicher Leidenschaften und zum Schauplatz kultureller Verwilderung machte. Leid und Zerrissenheit lasteten erdrückend schwer auf der von fremden Völkern verwüsteten deutschen Erde, und im Namen der Religion schleuderte der Haß immer neue Brandfackeln.

Auch die deutsche Dichtung lag arg darnieder. Zwar wurde viel gereimt und gedichtet, aber die handwerksmäßige Mache erstickte das Leben im Keim. Man erschöpfte sich entweder in öder Silbenzählerei, übersetzte und übernahm unbedenklich und wahllos ausländische und antike Muster, trieb gereimte Philologie, oder man fiel in den Sprachgesellschaften ins andere Extrem, in langweiligen Purismus, und man plätscherte in unnützen Spielereien. Man hatte „eine ganze Tabulatur von Springreimen, Echos, Bilderreimen, Rückreimläufern, Reimfolgerungen, Menglingsreden, Letterhäufungen und onomatopoetischen Gedichten, die den Gesang der Vögel sowie die Laute der Tiere nachahmen und zeigen sollten, daß selbst die Tiere und Elemente deutsch reden.“ (Eichendorff.)

Die Dichtkunst kann erlernt werden wie jedes Handwerk,

und Harsdörfer schreibt seinen „poetischen Trichter", um diese Kunst den Lernbegierigen in sechs Stunden beizubringen.

„Auch hier hielt man sich, gleich den Meistersängern, an die Bibel, suchte aber dabei, wie in der Religion das Urchristentum, einen angeblichen Urzustand der Gesellschaft herzustellen, und die ganze Bibel in eine Schäferei umzuwandeln. Denn die goldgüldene Zeit war: als Adam und Eva alles Vieh der Erde geweidet; die Erzväter waren Hirten, die im kühlen Schatten der Bäume den „wolkenfliegenden Luftspaltern und Schnabelharfen" den Gesang ablauschten, und David, da er zugleich Schäfer und Poet und gekrönt war, wurde zu ihrem Gesellschafter aufgenommen. Die Gemütlichkeit dieser goldgüldenen Zeit mußte natürlich auch eine Menge poetischer Frauenzimmer in ihren Kreis ziehen, und so gehen denn diese Pegnitzschäfer vergnüglich „durch von der Vögel hellzwitschernden und zitschernden Stimmlein erhallende Wiesen, bei hellquellenden Springbrunnen hin, die durch das spielende Überspielen ihres glattschlüpferigen Lagers lieblich platscherten und klatscherten."" (Eichendorff.)

Man findet weiterhin vereinzelte Vertreter einer zeremoniellen Hofpoesie, deren Charakteristikum das Hündische ist, „womit sie nach unten bellen und nach oben wedeln". Ferner pflegt man Moral und Verständigkeit unter Vernachlässigung der Phantasie, und bedient sich dazu der humanistischen Studien; man bricht mit dem musikalischen Element, dieser Seele der Lyrik.

Endlich ertrinkt die zweite schlesische Schule in sinnlosen Schnörkeleien, in Schwulst, Bombast und Obszönität.

All diesen Dichtern fehlt die Wärme und sinnliche Fülle des Lebens und der Natur, ihre Erzeugnisse sind glanzlos vom Staub der Gelehrtenstuben, sie dichten nicht aus der Fülle des Herzens, sondern als Vertreter eines Standes, einer Gruppe, einer Tendenz. Sie stehen den ausgelaugten Gespinsten der protestantischen Schulphilosophie gleichwertig zur Seite.

Und auch das Volkslied, das im 15. und 16. Jahrhundert unter dem Antrieb der Türkenkriege und der beginnenden Reformation eine vorübergehende Blüte erfahren hatte, mußte in dem in zwei Lager feindselig gespaltenen Volke verdorren. Die Abwendung von sinnlicher Anschauung, die Hinwendung zu theologisch-politischer Grübelei und bloßer Moral mußte ihm den Boden entziehen, auf dem es gedeihen konnte.

„Und so verwandelte das letztere, namentlich in der zweiten Hälfte des 16. und 17. Jahrhunderts seine jugendlichfrische Physiognomie immer mehr ins Grobe, Platte, Greuliche und Gemeine. Die schönen Hirten-, Wander- und Jägerlieder, die fühlbar nur ein Wiederhall des Waldhorns waren, kehren nun altersmüde von den grünen Bergen in die schmutzigen Handwerksstuben und Zechen ein... Bei dem allmählichen Aufsteigen der neuen Sonne der Aufklärung schwand der wunderbare Morgenduft, die Vögel ließen ihr

Singen, die Quellen und Wälder ihr Rauschen, und das Volk schwieg ... So war ... das deutsche Volkslied fast überall verhallt, so daß es erst durch Herder in seinen Völkerstimmen von neuem entdeckt, und von Görres, Arnim und Brentano wieder national gemacht werden mußte. Nur in den von der Reformation unberührten Landschaften: in Kärnten, Vorarlberg, in Tirol und im deutschen Kuhländchen Mährens hat es sich noch bis heut lebendig erhalten." (Eichendorff.)

Während auf protestantischer Seite Paul Gerhardt trotz der einfachen Innigkeit und tief gefühlten Glaubenskraft seiner geistlichen Lieder „noch am Rande der ständischen Lyrik" steht, während bei Paul Fleming nur in einzelnen Strophen ein leidenschaftliches Lebensgefühl die Schranken der Gelehrtenpoesie zu sprengen vermag, und Andreas Gryphius düster und einsam, ein apokalyptischer Reiter, gegen seine Zeit steht, erwachsen gleichzeitig dem katholischen Volksteil Persönlichkeiten von ganz anderer Art, die zugleich verschiedene Möglichkeiten der Ausprägung und Auswirkung katholischer Wesensart im 17. Jahrhundert zu verdeutlichen vermögen.

1. Friedrich Spe.

Mitten in die Stürme des Dreißigjährigen Krieges, in Mord, Brand und Völkerhaß, klang mit einem Male eine Stimme von so inniger Reinheit und Helligkeit, wie man sie seit den

besten Tagen des Minnesanges und der deutschen Mystiker und Dichter des Predigerordens nicht mehr vernommen hatte, wie sie in solcher Gelöstheit der Sprache, reich und mühelos erklingend in Farbe und Melodie, erstmals durch deutsches Land hallte.

Die steife Hülle zersprang, und über alle Künstelei und beklemmende Gelehrsamkeit erhob sich der jubelnde Naturlaut eines liebenden und gottbegeisterten Herzens. „„Trutznachtigall" wird dies Büchlein genannt, weil es trutz allen Nachtigallen süß und lieblich singet, und zwar aufrichtig poetisch, also daß es sich auch wohl bei sehr guten lateinischen und anderen Poeten dürft' hören lassen. Daß aber nicht allein in lateinischer Sprach, sondern auch sogar in der deutschen man recht gut poetisch reden und dichten könne, wird man gleich aus diesem Büchlein abnehmen mögen und merken, daß es nicht an der Sprach', sondern vielmehr an den Personen, so es einmal auch in der deutschen Sprach wagen dürften, gemangelt habe. Derohalben hab' ich mich solchen zu helfen unterstanden und beflissen, zu einer recht lieblichen deutschen Poetika die Bahn zu zeigen und zur größeren Ehre Gottes einen neuen geistlichen Parnassum oder Kunstberg allgemach anzutreten ... Denn je anders nichts allhie gesucht noch begehrt wird, als daß Gott auch in deutscher Sprach' seine Poeten hätte, die sein Lob und Namen ebenso künstlich als andere in ihren Sprachen singen und verkünden könnten." (Trutznachtigall, Vorrede des Autors.)

Der diese wundersamen Lieder sang, war der Jesuitenpater Friedrich Spe von Langenfeld. 1591 zu Kaiserswerth bei Düsseldorf geboren, war er in jungen Jahren der Gesellschaft Jesu beigetreten, hatte in Mainz, Paderborn, Köln und Trier erfolgreich gelehrt, und sein einfacher und demütiger Sinn siegte über alle Schwierigkeiten und Konflikte, die ihm auch innerhalb seines Ordens nicht erspart blieben. In der niederrheinischen Ordensprovinz übte er mit Hingabe seiner ganzen Persönlichkeit den Beruf eines Missionars und gewann Peine bei Hildesheim mit den umliegenden Dörfern der Kirche zurück. Ein Anschlag auf sein Leben, an dessen Folgen er bis an sein Lebensende zu tragen hatte, trug ihm nur vermehrte Liebe ein und ließ seine Gestalt noch volkstümlicher erscheinen. Als Trier vom Kurfürsten an die Franzosen verraten worden war und der Kampf um die Stadt begann, sah man den Jesuitenpater hilfreich und Trost spendend mitten unter den Streitenden. Kurze Zeit danach erlag er, unermüdlich helfend und pflegend, der Seuche, die in der Stadt ausgebrochen war.

Wie ein milder Cherub geht Friedrich Spe durch seine dunkle Zeit. Einsam steht er, empfindsam gegen alles Leid der Kreatur, aber dennoch unerschüttert in dem Sturm, der um ihn tobt. Sein Herz fühlt mit allen Dingen und Geschöpfen, da ist ihm keines zu klein oder zu gering. Manches Mal mag er erzittern unter der Last von Gram, Haß und Verblendung, die tagtäglich auf ihn eindringt. Und steht dennoch

ungebrochen, und die Sonne seiner Liebe leuchtet versöhnend über Schuld und Irrtum:

„Die Vöglein schön erklingen,
Die Sonn sich strählet auf,
Die kühlen Brünnlein springen,
Die Bächlein sind im Lauf.
Die Blümlein zart ersprießen,
Zur Erde kriechen s' aus,
Laub, Gras herfür auch schießen,
Die Pflänzlein werden kraus.

Ade, laßt Trauren fahren
Zur wilden Wüst' hinein,
Bald Wagen her und Karren,
Lad't auf all Qual und Pein,
Führt hin so schnöde Waren,
Weit aus dem Herzen mein,
Will Fröhlichkeit nicht sparen
Beim lieben Sonnenschein.

Ei, wer doch wollt' verlieren,
So schöne Frühlingszeit,
Weil doch melancholieren
Hilft wahrlich nicht ein Meit?

Ich heut noch will spazieren
Zum nächsten grünen Wald
Und da dann musizieren,
Daß lieblich widerschallt..."

Die Liebe Christi treibt ihn. Ihr hat er sein Leben geweiht, ihr dankt er es, wenn er aufrecht bleiben und in nie versiegender Güte der anderen Last tragen kann.

Und so ist sein Werk. In welcher Zeit befinden wir uns doch? Ist nicht Blut und Brand ringsum? Und hier ist alles wie verwandelt. Das Antlitz der Erde ist entsündigt und erneuert:

Eja, lasset uns spazieren,
Jesu, Vielgeliebter mein.
Weil die Gärten neu sich zieren,
Weil die Blümlein offen sein;
Weil die grünen Wiesen lachen,
Weil die Pflanzen voller Zweig,
Weil die Vöglein Nester machen,
Kinderbettlein zart und weich.

Schau die reinen Brünnlein springen
Hoch in leere Luft hinein,
Schau die zarten Vöglein singen
Wunder, wundersüß und rein.

Schau die Bächlein lieblich sausen,
Klar wie lauter Silberschein,
Schau, wie Bienen ernstlich hausen,
Rauben, klauben Honig ein.

Ist es nicht eine Lust zu leben? Dieser Troubadour des Herrn findet unter Tränen lächelnd die Kraft zu einem heiligen Jasagen zu allem Geschaffenen, das den gütigen Schöpfer spiegelt. Er freut sich, er leidet mit allen Kreaturen, und nur das weiße Haar, das man bei dem „lieben geistlichen Vater" schon in jungen Jahren bemerkt, weiß von den inneren Herzenskämpfen des Beichtvaters, der die Hexen zum Scheiterhaufen geleitete, zu erzählen.

Mit gar feinem Duft und Klingen hebt die „Trutznachtigall" ihr Singen an:

Wann Morgenröt' sich zieret
Mit zartem Rosenglanz,
Und sittsam sich verlieret
Der nächtlich Sternentanz:
Gleich lüstet mich spazieren
In grünen Lorbeerwald,
Allda dann musizieren
Die Pfeiflein mannigfalt...

Der hohe Wald ertönet
Ob ihrem krausen Sang.

Mit Stauden stolz gekrönet
Die Grüfte geben Klang.
Die Bächlein krumm geflochten
Auch lieblich stimmen ein,
Von Steinlein angefochten
Gar süßlich sausen drein...

Die Natur erwacht in Spes Versen zum Leben und beginnt ein liebliches Musizieren. Doch lange hält es den Dichter nicht in stiller Betrachtung solcher Lieblichkeit. Sein Herz entbrennt in Liebe zu dem, der all dieses gemacht hat und zum Tönen bringt. Zart und schlicht, in der Weise des Volksliedes klaget die Gespons Jesu ihren Herzensbrand:

Gleich früh, wenn sich entzünd't
Der silberweiße Tag
Und uns die Sonn' verkünd't,
Was nachts verborgen lag,
Die Lieb' in meinem Herzen
Ein Flämmlein stecket an,
Das brinnt gleich einer Kerzen,
So niemand löschen kan...

Das Flämmlein, das ich meine,
Ist Jesu süßer Nam';
Es zehret Mark und Beine,
Frißt ein gar wundersam.

O Süßigkeit in Schmerzen!
O Schmerz in Süßigkeit!
Ach bleibe doch im Herzen,
Bleib doch in Ewigkeit!

Der Heilige von Assissi und sein geistlicher Sohn Jacopone, Bonaventura und Johannes vom Kreuz leben wieder auf in der geistlichen Dichtung Friedrich Spes und wandeln über die deutsche Erde. Wo das Motiv der Brautmystik anklingt, da ist es mit großer Zartheit verwandt und hält sich von der Verquickung mit einer erhitzten Sinnlichkeit und allen geschmacklosen Entartungen der Folgezeit frei.

Aller passiven Beschaulichkeit abhold, drängt es den Dichter, gleich dem heiligen Franz Xaver den fernen Völkern das Evangelium zu bringen und seinem geliebten Herrn und Heiland Seelen zu gewinnen. Tätige Liebe erhält seine Hingabe für Kirche und Orden stets lebendig und rückt ihn in die Nähe des heiligen Ignatius, dessen soldatischen und ritterlichen Geist er nicht verleugnet:

Schweiget, schweiget von Gewitter,
Ach, von Winden schweiget still!
Nie noch wahrer Held noch Ritter
Achtet solcher Kinderspiel!
Lasset Wind und Wetter blasen,
Flamm' der Lieb' vom Blasen wächst;

Lasset Meer und Wellen rasen,
Wellen gehn zum Himmel nächst...

Wer will's über Meer nicht wagen
Über tausend Wasser wild,
Dem es mit dem Pfeil und Bogen
Noch viel tausend Seelen gilt?

Ut in omnibus glorificetur Deus. „Gelobet muß der Schöpfer sein" — sei es im anmutigen Spiel mit dem Echo oder Widerhall, sei es im liebevollen Versenken in die zierlichen Verrichtungen der Bienen, indem „ein kleines Werklein Seiner Weisheit, nämlich die wunderliebliche Hantierung der Immen oder Bienen, beschrieben wird":

Ei, da sie schon erbrommen,
Zu Feld sich stellen s' ein,
Stark rühren sie die Trommen,
Die gelben Kriegerlein.
Sie weit und breit mit Sorgen
Erforschen ihren Raub,
So draußen liegt verborgen
In weichem Blumenlaub...

Wer, Mensch, mag's auch erdenken,
Was jährlich ohn' Verzug
Dem lieben Gott sie schenken
Aus ihrem Blumenflug?

Sie tausend, tausend, tausend
Ihm Lichter zünden an,
So Tag und Nacht in tausend
Und tausend Kirchen stahn...

Steigt auf und steigt hinunter
In allen Werken sein;
Ruft überall: Wie wunder
Muß er doch selber sein!
Ruft überall: Wie wunder
Sind alle Wunder sein!
Wie wunder und wie wunder
Muß er doch selber sein!

Die Mystik des Hohenliedes, die deutsche Mystik des Mittelalters, das niederrheinische Volkslied haben Spe beeinflußt. „Selbst Opitzens verdienstvolle Wiederentdeckung, die Übereinstimmung von Wort- und Versakzent hat Spe unabhängig von ihm aus dem mittelalterlichen lateinischen Kirchengesang übernommen und in die deutsche Lyrik eingeführt[56]." Aber das äußere Gewand gab er seiner Dichtung aus dem Formenschatze seiner Zeit. Er durchglühte und erweichte die Hülle mit dem kerngesunden Anhauch seiner Persönlichkeit, und wo seine Zeitgenossen Gefühle und Empfindungen zu Schnörkeln und ausladenden Formen, zu Verzahnungen, Wiederholungen, Steigerungen künstlich aufblasen mußten, da wirkte Spe allein durch die Wahrheit und unverfälschte

Kindlichkeit seines Singens und Sagens, so daß seine Bilder und Gestalten wie von einem Gewinde lieblicher Blumenketten in barocker oder schon fast rokokohafter Farbenfreude überrieselt scheinen. „Wenn er Jesus als den Hirten Daphnis einführt, wenn er in den ‚Eklogen oder Hirtengesängen' zween Hirten, Damon und Halton, ihre Gaben erzählen läßt, ‚so sie dem Christkindlein schenken wollen', oder sie im ‚Kläglichen Hirtengesang' den Tod Christi unter der Person des Hirten Daphnis weitläufig betrauern läßt', so ist ihm doch im Bilde des guten Hirten und in den Hirten, die die Krippe umdrängen, genügend innerer Anlaß dazu gegeben. Und die Innigkeit und Naturfreudigkeit seines Wesens weiß auch schäferliche Bilder und Szenen wahr und frei und persönlich zu gestalten[57]":

Damon: O, du meine gülden Geigen ...
Mehr und mehr heb auf den Klang!
Mir nun Wald und Vöglein schweigen,
Bächlein zucken ihren Gang.
Sage Lob der schönen Sonnen,
Sage Dank dem runden Schein;
Braune Stunden sind entronnen,
Eia, lasset fröhlich sein!

Halton: O du meine Lei'r ingleichen,
Auch du deinen Ton erheb!

Tut man dann die Saiten streichen,
Du nach selben Ehren streb!
Preise den, der heut' erstanden,
Wahrlich wahren Gottessohn;
Preiset ihn in allen Landen,
Ihm gebühret Ehr' und Kron'!

Beschluß: Also täten lieblich singen
Hochbenannte Jüngling' beid';
Auch noch immer weiter gingen;
Da zerrann die schnelle Zeit.
Ich dann heimwärts mußte kehren,
Sang es wieder mit Vernunft,
Schrieb und hielt es auf zu Ehren
Der geliebten Hirtenzunft.

Diese geistlichen Hirtengesänge hat Spe in die deutsche Literatur eingeführt. Im Volksdrama der Steiermark und im besonderen auf der Jesuitenbühne vermögen wir seine Spuren zu verfolgen. „So führen die ‚Dramata sacra' des Paters Andreas Brunner den Heiland als guten Hirten, die Seele hinwieder als verirrtes und endlich zurückgewonnenes Schäflein vor ... Es ist als fast gewiß anzunehmen, daß dieses Motiv durch Vermittlung der Jesuitendramatiker ins Volksschauspiel übergegangen sei. Dann darf man aber auch sagen: Spes Poesie hat vom Volke ihren Ausgang genommen und ist zum Volk am Ende heimgekehrt[58]."

Als Professor der Moraltheologie in Köln vollendete Spe zwischen 1631 und 1633 sein „Güldenes Tugendbuch". Das Werk ist gedacht als Andachts- und Erbauungsbuch und bietet eine Unterweisung über die drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Auch hier ist jede Seite von Spes warmer Menschenliebe durchblutet. Was in der zeitgenössischen Theologie abstrakte theoretische Spekulation bleibt, das wird hier Bild, Anschauung, Erlebnis. Nicht einseitig vom Intellekt her werden Moral- und Tugendlehre ergriffen, sondern mit allen Seelenkräften erfaßt und gelebt. „Während der intellektualistische Mensch Erkenntnisse durch Ideen sucht, d. h. abstrakte, von der Erscheinungsform abgelöste Gedanken, erkennt der mythologische Mensch durch Symbole, d. h. durch konkrete, von den Sinnen wahrgenommene Bilder. Begriffe wie Philantropie, Humanität, Fortschritt bedeuten ihm nichts, um so mehr Bilder wie die Mater dolorosa, der leidende Christus oder das jüngste Gericht ... Während der, welchen das Bild der Passion einmal wirklich ergriffen hat, von Stund' an ein anderer geworden und, wenn auch noch nicht gegen alles Straucheln gefeit, doch nun eine ganz neue Lebenstiefe erreicht, so hat die intellektuelle Erkenntnis der erhabenen Ideen des Christentums, etwa seiner Moral, an sich noch nicht den geringsten Einfluß auf das tatsächliche Sein des Menschen[59]."

Auf der Grundlage dieser Erkenntnis von der Wirkungskraft einer Idee, wenn es ihr gelingt, sich einen Bildleib von

mächtiger Symbolkraft in der Sichtbarkeit zu schaffen, beruht der Aufbau des Exerzitienbuches des heiligen Ignatius von Loyola. So bestehen jene geistlichen Übungen im wesentlichen darin, „daß ich mit dem Auge der Einbildungskraft den körperlichen Ort sehe, wo jener Gegenstand, den ich betrachten will, sich befindet", z. B. „die Synagogen, Städte und Burgen, durch welche Christus unser Herr zieht und predigt[60]." „Ein solches Bild soll in höchster Eindringlichkeit mit allen fünf Sinnen erfaßt werden, und erst nachdem daraus eine geeignete Gefühlslage der Trauer oder der Freude, der Verzweiflung oder der Seligkeit entstanden ist, soll der Verstand darüber meditieren, was dies alles für meine derzeitige seelische Lage bedeutet, wie ich sie dadurch bessern kann. Hat so das Gefühls- und Stimmungsmäßige eine Richtung bekommen, so tritt der willensmäßige Entschluß ein, daran festzuhalten. Was sich so ereignet, ist im Gegensatz zu rein ästhetischen Gefühlsorgien und rein verstandesmäßiger Spekulation ein inneres Erlebnis im Seelengrund, der die Nähe des Göttlichen spürt ... An Stelle mißmutiger oder pharisäisch befriedigter Gesetzeserfüllung tritt spontan richtig handelnde Liebe[61]..." Der Mensch wird so einbezogen in den göttlichen Sinn, er wird umgeformt in das vorgesetzte Ideal, er nimmt Christus auf in seinen Willen, so daß wir, wie Ignatius sagt, „unseres Teils die Gesundheit nicht mehr wünschen als die Krankheit, die Reichtümer nicht mehr als die Armut, die Ehre nicht mehr als die Schande, ein langes

Leben nicht mehr als ein kurzes, — und so fort in allen übrigen Dingen, indem wir einzig und allein das verlangen und wählen, was uns zu dem Zwecke, wegen dessen wir geschaffen sind, mehr förderlich ist[62]."

In solcher Askese liegt höchste Lebensbejahung. Denn, wie Schmitz in seiner trefflichen Umschreibung des Sinnes der geistlichen Übungen fortfährt, „Schmerz, Armut, Schande, kurz die Minusseite des Lebens wird durchaus nicht masochistisch bevorzugt, vielmehr genau wie die Plusseite, Gesundheit, Reichtum, Ehre als indifferenter Rohstoff betrachtet, aus dem die Seele ihre derzeitige Form zu schaffen hat. Welcher Art diese Form sei, kann sie unmöglich mit dem menschlichen Verstand erfahren. Indem sie aber durch Versenkung, zum Beispiel in das Erlösungswerk Christi sich aus der Verhaftung an die Welt löst und so die Heimkehr in das Göttliche findet, erfährt sie von selbst ihre Richtung auf die Welt, die von hier gesehen aus sinnlosem Chaos zum geordneten Kosmos wird... Ist doch alles, was die erlöste (Seele) will, nicht länger menschlich, ichhaft bedingt, sondern eingeschmiegt in den „Sinn", in das „Tao", die wiedergefundene Einheit der Welt[63]."

Auf demselben Prinzip wie die Exerzitien des heiligen Ignatius ist nun auch Spes „Güldenes Tugendbuch" aufgebaut. Verschiedene der Parabeln und Übungen erinnern auch in der Wahl des Gegenstandes der Betrachtung an das Vorbild des heiligen Ignatius, z. B. an dessen Betrachtungen

„über die zwei Fahnen", „über drei Gattungen von Menschen", über den irdischen und den himmlischen König. Was Pater S p e an Strenge und Geschlossenheit des Aufbaus abgeht, das ersetzt er durch die dichterische Plastik und die liebenswürdige Volkstümlichkeit seiner Bilder, die sie dem Leser menschlich nahe bringen, sie ihm lieb und vertraut werden lassen. So, wenn er die christliche Kirche in einem fürstlichen Palast versinnbildet, „der mit den köstlichsten Gemälden und Teppichen, mit Gold, Silber, Edelsteinen... geziert war und gleichsam leuchtete... Obenan saßen zwölf fürstliche Personen, in lauter Purpur und Scharlach gekleidet, jede auf einem fast königlichen Throne..., in ihren Händen lauter goldene wohlklingende Harfen haltend, auf denen sie gar lieblich spielten. Unterdessen liefen auf und ab viele edle Ritter und mancherlei fremde Nationen und Völker, die sich zum Teil vor den fürstlichen Personen niederwarfen und ihnen huldigten, zum Teil aber auch sich widerspenstig zeigten und sie anfeindeten." Und nun beginnen die zwölf Apostel der Reihe nach unter Zustimmung und Widerspruch in anmutigen Versen das apostolische Glaubensbekenntnis zu singen. Oder der Glaube wird geübt „durch betrachtende Teilnahme an den Leiden sechs heiliger Apostel für das Glaubensbekenntnis."

Am kräftigsten aber bricht Spes Wesensart durch, wo er Gelegenheit findet, seine Stimme in Liebe zu den Menschen, in Vertrauen, Freude und Danksagung zum Schöpfer zu er-

heben. „Und so ist denn die Liebe des Menschen wahrhaftig eine Liebe Gottes, weil ich nicht den Menschen um des Menschen willen liebe, sondern nur allein wegen Gott, also daß endlich und zuletzt diese Liebe nicht eigentlich und vollkommen auf dem Menschen ruhe, sondern gleichsam nur durchgehe und auf Gott ruhe.“ Wer aber in eitler Lust in die Welt sich vergafft, und ihres Urhebers vergißt, dessen Glanz auf allen Dingen ruht, der hält gar bald die welke Blüte in der Hand und flucht der eigenen Torheit:

Dein Becher schön gebogen
Vom roten Golde fein
Ist funkelnd rings umzogen
Mit Perl und Edelstein.
Doch, wer daraus gesogen
Den süßen Wein beim Schmaus,
Der trank der Hölle Wogen
Und quälend Gift daraus.

Nicht müde wird Spe, in immer neuen Wendungen und Bildern die grundlose und unendliche Barmherzigkeit und Güte Gottes zu verherrlichen: „Stelle dir vor einen Haufen trockenes Schießpulver, so groß, als die ganze Welt ist. Wenn nun dieses Schießpulver ein wenig zu nahe an einen Funken Feuer gehalten würde, mein Gott, wie würde das Feuer alsbald wirken und ... alles in lichte Flammen setzen ... Dieses

stelle dir ganz lebhaft vor ... und dann merke wohl die folgenden ... Punkte: Erstlich, Gleichwie das Pulver ein gar tauglicher Stoff zum Entzünden, also ist auch alle Armseligkeit des Menschen, besonders die Sünde, der rechte taugliche Stoff für die Erbarmung, ja, je größere und mehrere Sünden dann im Menschen sind, je bedürftiger ist er auch der Erbarmnis.

Zweitens sollst du dir merken, wie Gott der Allwissende tausend und tausend, ja unendlich mal mehr von Natur geeignet ist zum Erbarmen, als das Feuer von Natur geeignet ist zum Anzünden! Denn die Neigung Gottes zum Erbarmen ist unendlich, wenngleich mit unterscheidender Weisheit." —

Wie mit einem bunten Kranz von Blüten ist das „Güldene Tugendbuch" durchflochten mit einer Reihe von geistlichen Liedern, die zum Teil schon in der „Trutznachtigall" enthalten sind. Organisch und mühelos geht die dichterisch bewegte Prosa in den Vers über, so daß die Andachtsübungen in ihrer anschaulichen und manchmal dramatischen Lebendigkeit in keinem Augenblick ermüdend wirken, sondern, in die volkstümliche Form eines Zwiegesprächs zwischen Beichtvater und Beichtkind gekleidet, immer plastisch und gegenwärtig bleiben.

Das „Güldene Tugendbuch" fand viel Anklang und Leser auch unter den Andersgläubigen. Leibniz schreibt in einem „Elogium auf P. Friedrich Spe S. J." (1677): „Sein deutsches Gülden-Tugend-Kleinod schien mir ein ganz göttliches Buch

zu sein, und ich wünschte es in den Händen aller Christen. Es gibt viele Autoren der mystischen Theologie, aber ich weiß nicht, ob je einer ein solides Andachtsbuch geschrieben hat. Blühende Beredsamkeit vereinigt sich mit einem gleichsam göttlichen Hauch: herrliche Aussprache, durchsichtige und natürliche Ausdrücke, geistreiche und anziehende Bilder. Wunderbar ergriffen wurde ich, so oft ich seine Ausführung über die Natur und Wirksamkeit der göttlichen Liebe las. Ich weiß nicht, ob je ein Schriftsteller, der für das Volk geschrieben, diese so wichtige Materie nach ihrem Werte behandelt hat mit Ausnahme dieses einen Autors." Damit aber die Macht der göttlichen Liebe noch mehr hervorleuchte, habe er die wahrhaft herrlichen Worte: Wenn jemand mit allen Sünden aller Geschöpfe beladen wäre, wenn alle Schlechtigkeit der Verdammten und der Teufel auf ihm ruhte und es käme über ihn der Geist Gottes und entzündete in ihm die Liebe Gottes über alles, so würden ihm ohne Zweifel alle Sünden nachgelassen werden, auch bevor er sie irgendeinem Priester gebeichtet hätte. — Er führe dafür an Gabriel Vega und Navarrus. Er füge noch dies bei, wenn er auch nicht einmal an seine Sünden dächte und so auch nicht um Verzeihung bäte und keine Reue erweckte, so würden sie doch erlassen, weil in dem Akte der Liebe Gottes über alles die wahre Reue enthalten sei. Das bedeute ein wahrhaftiges Mysterium der Theologie, das in Deutschland niemand außer P. Spe dem Volke offen zu erklären gewagt habe, obgleich

doch nichts nützlicher, nichts wirksamer, nichts notwendiger sei[64]. — —

Spes dritte bedeutende Schrift ist die berühmte „Cautio criminalis", die zum ersten Mal 1631, 400 Seiten stark, anonym erschien, nur mit dem Zusatz „auctore incerto Theologo Romano" versehen. Es handelt sich um eine der ersten und wirksamsten Streitschriften im Kampfe gegen die Hexenprozesse, die mit großem Freimut verfaßt und von sittlicher Leidenschaft erfüllt ist. Spe hatte selbst viele Hexen zum Scheiterhaufen begleitet und Gelegenheit gefunden, sich von ihrer Unschuld zu überzeugen. Mit dem ganzen Aufwand seiner Beredsamkeit tritt er nun für die unschuldigen Opfer, für Reform der Rechtsprechung und Abschaffung oder Milderung der Folter ein: In 51 Bedenken (Dubia) wirft Spe den ganzen Komplex schwieriger Streitfragen auf. Er schreibt:

„29. Muß die so gefährliche Folter abgeschafft werden? Ich antworte: entweder ist die Folter gänzlich abzuschaffen oder so umzugestalten, daß sie nicht mit moralischer Sicherheit Unschuldigen Gefahr bringt. Und zwar ist das eine Gewissenssache der Fürsten, die nicht allein sie selbst, sondern auch ihre Räte und Beichtväter vor dem ewigen Richter zu verantworten haben werden. Man darf mit Menschenblut nicht spielen, und unsere Köpfe sind keine Bälle, die man nur so hin und her wirft... Die Liebe drängt mich und brennt in mir, daß ich doch mit allem Eifer den Bränden entgegentrete..."

„... Mein Blut kommt in Wallung, wenn ich wiederum heute die Namen der ungerechten Inquisitoren nennen höre, die ... den frommen Tanner*) als reif für die Folter erklärten, nur weil er sehr vernünftig über die Hexenprozesse geschrieben hat. Das ist eines ihrer Indizien für die Folter! Man möge mich zum Inquisitor machen! Sogleich werde ich gegen alle deutschen Obrigkeiten, Prälaten, Domherren und Ordensleute vorgehen; eine Verleumdung ist leicht zur Hand. Wenn sie sich verteidigen wollen, werde ich sie nicht hören, ich werde sie foltern, und zwar gehörig, sie werden nachgeben und: Siehe, rufe ich aus, wo die Hexen sich doch verbergen ... Ich sage: Wir alle sind Hexen, sobald wir gefoltert werden." —

Es handelt sich bei Teufelsbeschwörung, Hexen- und Dämonenkult der damaligen Zeiten um ein Weiterwuchern magischer und animistischer Vorstellungen, wie sie als Degenerationserscheinung schon bei sogenannten „Naturvölkern" neben hoch entwickelten religiösen Vorstellungen und Erinnerungen sich finden, wie sie verstärkt und absolut vorherrschend bei den heidnischen Naturreligionen begegnen, wie sie aber auch in hochstehenden Kulturreligionen als irrational-mythologisches Element im Volke weiterleben.

Aus der Reinheit seines religiösen Empfindens heraus er-

*) Ein Ordensbruder Spes, der wie er die Hexenprozesse bekämpfte.

kennt Friedrich Spe diese abergläubischen Zauberphantasien als beklagenswerte Trübungen des christlichen Ideals, das in seiner ganzen erlösenden Helligkeit zu verwirklichen, selbst zu leben und in anderen Herzen wiederherzustellen auch hier Grund und Ziel seines Strebens bildet.

Aller überheblichen Aufklärungsideologie fern, hat Friedrich Spe doch mit seiner reichen Persönlichkeit die ganze Größe und Weite des neuen Weltbildes umfaßt und steht im Glauben, Leben und Dichten vorbildlich und wegweisend am Eingang einer neuen Zeit.

2.

Angelus Silesius (Johann Scheffler).

Zwei Ströme sind es in der Hauptsache, aus denen die Mystik des christlichen Abendlandes gespeist wird. Einmal ist es die Autorität der Schriften des sog. Areopagiten, die auf viele Jahrhunderte hinaus die mystisch-theologische Spekulation entscheidend beeinflußt; und dann das Motiv der Brautmystik, das der hl. Bernhard v. Clairveaux im Anschluß an das Hohe Lied zu seiner klassischen und für alle Folgezeit vorbildlichen Höhe entwickelt hat.

Lange Zeit galten die Abhandlungen des Pseudodionysius, des angeblichen Apostelschülers vom Areopag, als sakrosankt, bis man in den vielgerühmten Schriften über die

göttlichen Namen, über die himmlische und kirchliche Hierarchie und über die mystische Theologie übernommene Bestände aus den großen Systemen des Neuplatonismus erkannte, von einem geschickten Kompilator aus dem 5. Jahrhundert mit christlichem Glaubensgut vermengt und fälschlicherweise mit apostolischem Ansehen bekleidet. Die im Auftrag Ludwigs des Frommen angefertigte lateinische Übersetzung des Scotus Eriugena bildete die Quelle für die mystisch-theologische Spekulation der bedeutendsten Kirchenlehrer des Mittelalters. Die Kommentare zu seinen Schriften sind zahlreich und geben Zeugnis von dem starken Eindruck, den die Schriften in ihrer kühnen und farbenreichen Sprache auf die abendländischen Theologen machten (Thomas v. Aquino, Dionysius Carthusianus u. a. m.).

Der Emanatismus der platonisierenden Systeme, die Lehre vom Ausfluß und Rückfluß der Gottheit und von der Menschenseele als tragisch in die Materie versplittertem Teil der göttlichen Weltseele, der naturnotwendig wieder aufstrebt zur Einswerdung mit dem Ursprung, verschmilzt im System des Pseudodionysius mit der griechisch-christlichen Idee des Logos als der göttlichen Kraft, die in Menschengestalt erschienen und am Ende wieder zur Herrlichkeit ihres Ausganges zurückgekehrt ist. Der Wortlaut der synoptischen Evangelien, die Geschichtlichkeit der Heilstatsachen treten zurück zugunsten einer vorwiegend geistigen Erfassung und Verlegung der Ereignisse in den innersten Grund der Seele

(Acies mentis, scintilla animae, das „Fünklein"). Zurück tritt auch „der freundliche Gedanke jener Mystik, die in der schlichten Nachfolge Jesu zur sittlich errungenen Beseligung in der Einheit mit dem Vorbild gelangt[65]."

Derselben Quelle entstammen wesentliche Grundgedanken der deutschen Mystik des Mittelalters wie der nachfolgenden Zeit. Erstmals in Augustinus, in ähnlicher Weise bei Bernhard v. Clairveaux, untermengt mit aristotelischer Philosophie, dann aber in vollendeter Weise in dem hochscholastischen System des Thomas v. Aquino vollzog sich eine wirkliche Synthese aus platonischer Philosophie und Christentum. Die vorahnende Christlichkeit der platonischen Ideenlehre wurde in ihren Grundgedanken aufgegriffen, weitergeführt, mit christlichem Geist durchdrungen und aristotelisch unterbaut und half als Bindemittel den kirchlichen Lehrgehalt zur klassischen christlichen Philosophie gestalten. Augustinus, Gregor der Große, Bernhard v. Clairveaux sind wesentlich platonisch, Maximus Confessor und die gesamte Hochscholastik wesentlich areopagitisch gestimmt und beeinflußt.

Auf dem Umweg über die Araber wird der ganze Aristoteles bekannt und geht mit der platonischen Gedankenwelt in die großen scholastischen Systeme, die „Summen" Bonaventuras, Alberts des Großen, des Thomas v. Aquino und Duns Skotus ein. Zugleich aber wird auch

die überlieferte mystische Theologie in die großen Systeme eingebaut. „Die Vollender der Scholastik in ihrer sommerlichen Höhe zwischen 1250 und 1300 sind allesamt auch Mystiker, die vielberufene Mystik aber, die so gern als Gegner der Scholastik ausgespielt wird, baut ihre beliebteren Kapellen treulich an die Dome der Scholastik an[66]."

Das gilt insbesondere auch von der sog. „deutschen Mystik". Harnack stimmt mit dem Urteil Denifles darin überein, daß die deutsche Mystik nicht über eigenes Gedankengut verfügt. Sie ist ihrem Wesen nach popularisierte Scholastik. Begünstigt wurde ihr Entstehen durch den Überschuß an unverehelichten Frauen um das Jahr 1300, die zur Selbstversorgung gezwungen und bis zu einem Viertel steuerpflichtig waren. Kreuzzüge, Kriege, Fehden, Seuchen aller Art dezimierten die Zahl der Männer, und die Strenge der Zunftstatuten, die dem Gesellen die Heirat verboten, sowie der Cölibat der Kleriker lassen das starke Überwuchern der Frauen erklärlich erscheinen. Entweder sie standen tätig im Erwerbsleben oder sammelten sich in Klöstern und Beghinenhäusern, führten da ein beschauliches Leben und harrten auf das starke innere Ereignis. Die Prediger des Dominikanerordens waren vornehmlich mit der Seelsorge dieser weiblichen Kloster- und Laiengemeinschaften betraut. Ihnen fiel die Aufgabe zu, ihre scholastische Gelehrsamkeit hier in Anpassung an ihre Hörerschaft faßlich und verständlich vorzutragen. „Die Popularisierung der Scholastik mußte

sich der Sache nach eklektisch in den von der Natur und den Umständen beschränkten Bahnen bewegen, in der Form aber an die übliche Belehrungsweise der in deutscher Sprache meditierenden Kollazie halten ... Die Lehre der „deutschen Mystik" ist somit nichts anderes, als ein von der seelsorglichen Praxis und ihrer zeitbedingten Eigenart bestimmter Komplex von Ideen aus der scholastischen Psychologie und Theologie, der in mehr oder weniger strengem Einklang mit der dogmatischen Forderung der Kirche vorgetragen wurde; die deutsche Mystik als Erlebniswelt aber ist die Fülle der seelischen Reaktion auf diese Ideen, ein religiöses Erfahrungsleben, das seine Prägung mit samt ihren Spielarten zwischen männlicher Herbe und weibischer Tändelei von der Gemütsverfassung des deutschen Menschen innerhalb eines Jahrhundertzeitraumes empfängt[67]."

Bedeutet so die deutsche Mystik für die Religion keinen Wertzuwachs, so ist ihre Wirkung auf die deutsche Sprache um so höher einzuschätzen. Die deutsche Seele in ihrem stürmischen Ringen um die letzten Hintergründe des Seins fand nun erst ein eigenes Instrument, diesen metaphysischen Drang zu verdeutlichen. Sie zerrieb sich an der begrifflichen Schärfe theologischer Definitionen und fand dennoch in befreiendem Aufschwung die Kraft, die ragenden Gedankengrüste mit einem Geranke groß gesehener religiöser Bilder und tiefsinniger Einfälle zu überspinnen. Diese Bilder bleiben fortan der deutschen Sprache und Literatur, soweit

sie sich im Schatten dieser Tradition bewegt, erhalten und haben es vermocht, der vorher eingeschnürten und ungelenken eine Ausdrucksfülle und Farbigkeit zu verleihen, die noch in späteren Jahrhunderten ihre Früchte trägt.

Mannigfach in die Wege der areopagitisch-platonisierenden Mystik verschlungen, eilt der andere Strom mystischen Lebens, der seinen Ausgang vom Hohen Lied nimmt, durch die Jahrhunderte der christlichen Frömmigkeit. Aber neben vielfachen Kreuzungen und Verschlingungen eröffnen sich weite Strecken, wo die Ströme in getrennten Betten fließen.

Vorgebildet ist diese Art der Gottesbeziehung in dem Bund Jahwes mit dem Judenvolk, kräftig klingt das Motiv an bei den Propheten des Alten Bundes, die jeden Abfall des Volkes aus der Rechtsgemeinschaft Gottes und Seines erwählten Volkes als Hurerei bezeichnen. Es wird im jungen Christentum auf das Bundesverhältnis Christi zu seiner Braut, der Kirche, und schließlich Christi zu der Einzelseele übertragen. Der Nachdruck liegt von Anfang an auf der Betonung eines Bündnisses des Rechtes oder der Liebe zwischen dem allmächtigen Gotte und Seinem erwählten Volke, und nur eine vom oberflächlichsten Historismus eingegebene Betrachtung kann von hier eine Linie ziehen zu den heidnischen Mysterienreligionen, deren Verehrung der natürlichen Fruchtbarkeit und Zeugungskraft gilt, und in deren Mittelpunkt die sexuelle Kultsymbolik der Vereinigung von Menschlichem und Göttlichem gestellt ist.

Mit der Kreuzzugsbewegung, die das Leben, Leiden und Sterben des Menschensohnes ganz in den Brennpunkt des Interesses rückte und dazu drängte, sich in die Spuren, Stätten und Symbole des Herrenlebens in Liebe und Andacht zu versenken, begann die Brautmystik ihren Höhepunkt zu ereilen. Es entstanden die unsterblichen Sermones des hl. Bernhard über das Hohe Lied und wurden zum Muster für alle Folgezeit. Kreuz, Tod und Gruft wurden Gegenstand der meditierenden Seele, deren Anbetung mehr dem leidenden als dem verklärten Heiland galt. Gefühl, Leidenschaft, Phantasie wurden aufgejagt und umfaßten in persönlichster Ergriffenheit das Leben Jesu. Bernhards Mystik der bräutlichen Jesuliebe gipfelt in dem hymnischen Lob der copula spiritualis, die er, fern aller pantheistischen Verwischung von Schöpfer und Geschaffenem, als „consentibles Beieinander, Füreinander, nicht consubstantiales Verrinnen ineinander" bezeichnet[68].

Einheit des Wesens des natürlichen Seins mit dem Göttlichen zu behaupten, liegt derjenigen Mystik nahe, die in der Gefolgschaft Plotins zieht. Und dort, wo sie die Grenzen der Kirche gesprengt hat und auf sich selbst gestellt ist, sehen wir sie auch tatsächlich fast stets diese Folgerung ziehen und in Pantheismus einmünden. Bernhard aber und alle Mystiker, die von der Kirche geduldet und anerkannt werden, sprechen nur von einer Einheit des Willens, einer Vereinigung nicht von Natur, sondern aus Gnaden.

Angelus Silesius (geb. 1624) ist aus einer Umwelt gewachsen, die ganz in der Tradition der deutschen Mystik wurzelte. Freilich waren es vorwiegend protestantische Mystiker, die man im Kreise seines Freundes Abraham von Frankenberg (1593 bis 1652) kannte und schätzte und die dieser in seinen Conclusiones de Fundamento Sapientiae namentlich anführt[69]; (u. a. Tauler, Rulman Merswin, Rusbroch, die deutsche Theologie, Thomas a Kempis, Paracelsus, Jakob Böhme, Valentin Weigel und die pseudeweigelschen Schriften und Traktate, Johann Arndt, Sebastian Franck, Sudermann, Guttmann, Johann Valentin Andreae. Von neueren katholischen Mystikern findet nur Constantin de Barbançon Erwähnung. Großen Einfluß übte Paracelsus und dessen Anhänger, ferner ältere alchymistisch-astrologisch-kabbalistische Literatur, die Schriften des Hermes Trismegistos und eine Reihe anonymer mystischer Traktate, wie sie im ausgehenden 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert zahlreich in Deutschland umliefen).

Außerhalb der Kirche hatte die deutsche Mystik der Neigung der germanischen Seele Folge gegeben und war bald rein „individualistisch" geworden. Nicht die erstarrten Formen des protestantischen Kirchentums konnten helfen aus Gottferne und Vereinsamung; das Eine suchend, stürzte sich die Seele in Abgründe der Spekulation, erregt und ruhelos auf der Suche nach Erlösung von Entzweiung und Unrast. Ausbrüchig und ausschweifend war diese Mystik. Man fischte in

allen Gewässern und verband östliche Verstiegenheit des Denkens mit germanischer Grübelsucht. Nach allen Seiten zersprangen die dünnen Wände, die die deutsche Mystik des Mittelalters noch in betonter Kirchlichkeit des Denkens gehalten hatte. Jetzt erst schlug die areopagitische Tradition zu neuplatonischem Pantheismus zurück, die Geschichtlichkeit des Christentums fiel dahin, und lebensfremde Ideologie spann theosophische Systeme gnostischen Charakters. Die Christlichkeit solchen Denkens ist trügerisch. Der Orient ist es, der hier in Deutschland auf Verwandtes trifft und seine traumhafte Phantasmagorie und Weltabgezogenheit mit dem himmelstürmenden Ringen der deutschen Seele vereinigt. Wohin ist nun die südlich-lateinische Helle und Klarheit, die Form, die gemeinschaftsbildend das Individuum hegt und trägt? Sie schwand dahin mit dem historischen Christus, dem Gottessohn, der beides ist, Gott und Mensch, Ideal und Wirklichkeit, Geist und Stoff, Himmel und Erde und der beides versöhnt und vereinigt in sich, Individuum und Gemeinschaft, Gotik und Griechentum.

Den Angelus Silesius aber, der aus dem Bereich ausbrüchiger Mystik zunächst seine Gedankenwelt genährt hatte, bewahrte bei aller Leidenschaftlichkeit seines Naturells eine angeborene spekulative Schärfe und Zucht des Geistes vor dergleichen Entartung. Nicht daß er vor seiner Bekehrung bewußt die Klippen falscher Mystik gemieden und sich um Korrektheit im Sinne der kirchlichen Mystik bemüht hätte;

aber ein sicherer Instinkt ließ ihn die Grenzen ahnen, wo Religion und Mystik in Mystizismus, Okkultismus und kabbalistisch-theosophische Schwärmerei umschlagen. So finden sich besonders in den beiden ersten Büchern des „Cherubinischen Wandersmannes" Verse von verblüffender Kühnheit und Gewagtheit des Ausdrucks, die aber weder eine pantheistische noch eine quietistische Deutung notwendig machen. Um so weniger, als der inhaltliche Bereich der areopagitischen Mystik hier wiederkehrt, nur gefärbt durch die Ausdruckswelt der deutschen Mystik des Mittelalters. Wo das begriffliche Schema eines Valentin Weigel und Jakob Böhme scheinbar übernommen wurde, da bleibt es bei der Terminologie, während der religiöse Kerngedanke nicht von apokalyptischem Enthusiasmus, gnostischer Apokatastasis, Äonologie, Sophiamythus und anderer unreiner Zutat aufgezehrt ist, sondern in mystischer Tiefe und Innigkeit leuchtet.

Schon aber beginnen sich in der Dichtung des Angelus Silesius die beiden mystischen Ströme zu durchdringen. Vom dritten Buche des „Cherubinischen Wandersmannes" an klingt immer häufiger das Brautmotiv und die schlichte Nachfolge Jesu an und löst sich schließlich im zweiten Hauptwerk, der „Heiligen Seelenlust", in voller Klarheit aus der Verschlingung in die areopagitische Gedankenwelt. Inzwischen ist Silesius zur katholischen Kirche zurückgekehrt und hat gelernt, daß, wo die natürliche Erkenntnis aufhört, die beschauende Liebe beginnt und des höchsten

Gutes unmittelbar innewerden kann, bis der jenseitige Glorienstand die Gottesschau zur Vollendung führt.

Es erübrigt sich bei dieser Sachlage, in weitschichtige Erörterungen über die Frage einzutreten, bei Abfassung welcher Bücher des Cherubinischen Wandersmannes Silesius bereits katholisch war und welche der Epigramme den Einfluß der kirchlichen Lehre aufweisen. Der Cherubinische Wandersmann erschien im gleichen Jahre wie die heilige Seelenlust. Es ist nun durchaus wahrscheinlich, daß die Sammlung der „geistreichen Sinn- und Schlußreime" v o r dem Rücktritt zur Kirche begonnen wurde, wenn mir auch die Gründe, die E l l i n g e r[70] veranlassen, die Abfassung der ersten Bücher eine Reihe von Jahren zurückzuverlegen, nicht ganz überzeugend scheinen. Vor allem aber ist es unrichtig und muß zurückgewiesen werden, wenn man versucht, einen Gegensatz zwischen dem mystischen Gehalt der Epigramme und der kirchlichen Lehre zu konstruieren. Da die Kirche den Inhalt gebilligt hat, könnte man sich eigentlich in diesem Punkte zufrieden geben. Aber auch eine vorurteilslos angestellte Vergleichung mit der mystischen Literatur der Vergangenheit, die auf große Kirchenlehrer und kirchliche Mystiker als auf ihre Urheber weist, muß zur Überzeugung führen, daß Silesius in den ersten Büchern des Cherubinischen Wandersmannes sich im wesentlichen auf der durch P s e u d o d i o n y s i u s angedeuteten Linie hält. Die irrtümliche Auslegung kann nur auf Unkenntnis der kirchlichen

Lehrentscheidungen, die sich auf die mystische Theorie und Praxis beziehen und auf Verkennung der Tragweite der Äußerungen des Dichters beruhen.

Die geistige Entwicklung Schefflers liegt vielmehr klar zutage: Mit Freund Franckenbergs Tode sah er sich allein vor neue Probleme und Aufgaben gestellt, die ihn schmerzlich bedrängten und eine Lösung verlangten. Schon in Franckenbergs Kreise war man der Lutherkirche entfremdet, hatte sich aber in Zurückgezogenheit in mystisch-theosophische Grübelei versenkt und sich dabei beruhigt. Scheffler drängte es weiter. Er fühlte, wie schwankend der Grund war, auf dem sich die luftigen theoretischen Gebäude erhoben, und sein tätiger Geist trieb ihn aus einem abgeschiedenen und beschaulichen Leben zum eigenen Suchen und Forschen. Er fand das sichere Fundament der Kirche, auf dem sich bauen ließ. Und die neue Welt, die sich ihm damit erschloß, der Eifer und die Liebe zu der neuen Gemeinschaft, die Vertiefung in die Glaubenslehre und die Persönlichkeit des Stifters, das Studium endlich bedeutender kirchlicher Mystiker bedingte den Wandel in der Ausdrucksweise seines innerlichen religiösen Erlebens. In den Mittelpunkt trat nun der leidende, sterbende und auferstehende Christus, der seine Braut, die Seele, zur Nachfolge und liebenden Vereinigung ruft. Und die Seele ist aufgejagt, in Sehnsucht und Liebe entbrennend, ringt sie heiß und innig um die Gnade der unio mystica.

Schefflers Leidenschaftlichkeit kennt kein Verweilen, und

er beruhigt sich nicht im eben Erreichten. Auch die bräutliche Jesusliebe tut dem heftigen Drängen seines Geistes nicht Genüge. Und so entwindet er sich dem Gefühlsbereich der Mystik überhaupt und tritt als Theologe, wohlgerüstet und vertraut mit dem Lehrgehalt der kirchlichen und sektiererischen Bewegungen seiner gärenden Zeit streitbar auf den Plan. Seine theologischen Streitschriften führen eine scharfe und schneidende Sprache. Dem einmal als wahr erkannten gibt er sich ganz und ohne Rückhalt hin, und die Vorurteile und gewaltsamen Entstellungen, mit denen die Gegner den Weg zu seiner Kirche zu verbauen und ihr Bild zu trüben versuchen, aber auch haltlose Verdächtigungen und Mißkennung seiner eigenen Absichten und der Beweggründe seines Übertrittes reißen ihn schließlich zu lodernden Ausbrüchen in Verteidigung und Anklage hin.

Seine „Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge" bedeutet als sein letztes dichterisches Werk den Niederschlag der neuen Wandlung. Es bietet in beabsichtigt greller Farbigkeit eine in derber Holzschnittmanier gehaltene Schilderung des Todes, des jüngsten Gerichtes, der ewigen Leiden der Verdammten und der ewigen Freuden der Seligen. Die sinnlich breite Ausmalung der Leiden der Verdammten erinnert an die volkstümlichen Darstellungen des Martin von Cochem. Nur fehlt eben Silesius die Naivität, und die tendenziöse Bewußtheit läßt eine dichterische Linie nicht hervortreten.

Entsprechend seinem Werk und seiner inneren Entwicklung verläuft Schefflers äußeres Leben. Der ehemalige Leibarzt des streng lutherischen Herzogs von Öls tritt zur katholischen Kirche zurück, er wallfahrtet „mit einem Kruzifix in der Rechten, mit einer dörnernen Krone auf dem Haupte", er tritt in den Orden der minderen Brüder ein und wird Priester. Nach dem Tode seines Gönners, des Fürstbischofs Sebastian von Rostock, gibt er seine Stellung als Rat und Hofmarschall auf und zieht sich in das Kreuzherrenstift zu St. Mathias zurück. Dort stirbt er 1677.

In seiner Konversionsschrift, die kurz nach seinem 1653 erfolgten Übertritt erschien und die Zeugnis gibt von einer umfassenden Kenntnis der Reformationsschriften und der Kirchenväter, heißt es: „Diese Schlüsse sind mir nötigende gewesen. Wenn sie dich, calixtinischer, lutheranischer oder calvinischer Leser nicht ebenso überzeugen, so wirst du dir doch wenigstens kein Recht über mein Gewissen oder meinen Glauben anmaßen. Nicht wahr, du willst Gewissensfreiheit für dich? So laß sie auch mir, Verehrtester ... willst du aber dennoch mit mir streiten, so suche dir einen andern, deinesgleichen. Bei mir wirst du nichts ausrichten, denn ich habe auf den Fels und nicht auf Sand gebaut ... Diese Behauptung steht fest mit Gott. Alles Gesagte unterwerfe ich dem Urteile der römischen Kirche, welche Eine ist in allen Zeiten und katholisch in allen Landen der Erde."

Was die dichterische und formale Bedeutung der Werke

angeht, so steht unzweifelhaft am höchsten der Cherubinische Wandersmann. „In den 1676 Epigrammen, meist alexandrinischen Zweizeilern, ist ohne den Versuch einer Systematik fast der gesamte Ideengehalt der Mystik kristallisiert. Man muß sich vorhalten, daß dieser Gehalt übernommen ist... daß selbst die Form von einem andern Schüler Frankenbergs, von Daniel von Czepko, in seinen „Monodisticha" genau vorgebildet ist.... Aber mit welcher zwingenden Gewalt hat er (Silesius) in diesen Distischen die tiefsten mystischen Spekulationen verdichtet. Sie sind wie Blitze, die mit kurzem blendendem Licht in die Abgründe der Mystik hineinleuchten... Einige... zeigen eine Kühnheit der Ideen und Bilder, eine Gedrungenheit und Leidenschaftlichkeit der Darstellung, daß dieser erste Versuch, Weltanschauung lyrisch zu formen, gleich in sich vollendet auftritt[71]."

Während Schefflers Jugendgedichte Gelegenheitsgedichte und ohne Belang sind, klingt bereits in dem „Geistlichen Ehrengedächtnis auf den Tod Frankenbergs" verhalten der mystische Grundakkord an:

Seht, alles, was die Welt pflegt hoch und groß zu achten,
Das wird in einem Hui durch's Feuers Brunst verschmachten.
Wer aber seine Seel allhier hat ausgeziert,
Und adelig gemacht, der bleibet unberührt.

Was hilft Geschlecht und Stand, wo Gott nicht wird geliebet,
Wie kann der edel sein, der keine Tugend übet,

Und an der Erde klebt? Ich sage frank und frei,
Wer Gott nicht lauter liebt, daß er nicht edel sei.

. . . . . .

Wer Zeit nimmt ohne Zeit und Sorgen ohne Sorgen,
Wem gestern war wie heut und heute gilt wie morgen,
Wer alles gleiche schätzt — der tritt schon in der Zeit,
In den gewünschten Stand der lieben Ewigkeit.

Was hier noch breit und etwas farblos gegeben ist, das drängt sich im „Cherubinischen Wandersmann" in wenige knappe Zeilen, die gefüllt sind mit einer Welt beziehungsreicher Tiefen und Hintergründe.

Die Seele sucht ihren Gott. Er bedeutet ihr Anfang und Ende, Alpha und Omega. Wo aber vermag sie ihn zu finden? Nicht über Wolken thronend, in unnahbarer Ferne, nein, — in der Tiefe des eigenen Innern leuchtet das „Fünklein", eingesenkt aus dem lichten Meer der Weisheit und Liebe, im Seelengrunde wird das ewige Verbum immer aufs neue gesprochen und geboren:

Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,
So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen.
Und werden das, was er: Ich muß ein Schein im Schein,
Ich muß ein Wort im Wort: Ein Gott im Gotte sein.

Fürwahr, das ewige Wort wird heute noch geboren,
Wo da? Da, wo du dich in dir hast selbst verloren.

Das dreipersönliche, innergöttliche Leben gebiert immerfort das ewige Wort, den göttlichen Logos; aus dem Vater geht der Sohn hervor und mit ihm die im Vater idealiter enthaltenen Urbilder aller Dinge. In der Ergießung des Wortes, sagt Seuse, werden alle Dinge herfürgesprochen und gegeben. Und Silesius:

Die Rose, welche hier dein äußeres Auge sieht,
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht.
Wie aber vermag die Seele das ewige Wort zu vernehmen?
So du das ewige Wort in dir wilt hören sprechen:
So mußt du dich zuvor von Unruh ganz entbrechen.

Verkettet in die Vielheit der Dinge, abgezogen durch verwirrende Begierden und Leidenschaften, lebt die Seele nicht in ihrem eigenen Ort, sie schaut in ihrer trüben Unrast nicht Gottes Siegel und Bild im eigenen Ursprung. Darum muß sie fähig sein, sich von allem Geschaffenen zu lösen und nackt und bloß vor Gottes Angesicht zu treten. Nur dann kann Christi Geburt die Sünde heilen, nur dann sein Opfertod Erlösung bringen, wenn die Seele dem Eigenwillen entsagt und Christus aufnimmt ins eigene Innere, so daß nach dem Wort des Völkerapostels nicht mehr sie lebt, sondern Christus in ihr. (Gal. II, 20.)

Das edelste Gebet ist, wenn der Beter sich,
In das, vor dem er kniet, verwandelt inniglich.

Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren,
Und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verloren.

Das Kreuz zu Golgatha kann dich nicht von dem Bösen
Wo es nicht auch in dir wird aufgericht, erlösen.

Ich sag, es hilft dich nicht, daß Christus auferstanden,
Wo du noch liegen bleibst in Sünd und Todesbanden.

Gott wohnt in einem Licht, zu dem die Bahn gebricht:
Wer es nicht selber wird, der sieht ihn ewig nicht.

Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen,
Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen.

So stelle ich mich denn ins breite Licht der großen Gottheit. Und dann erst empfängt mein eigenes Sein und das Sein und Wesen aller Kreatur rechten Sinn und Bezug. Dann darf ich sprechen:

Nichts weset ohne Stimm: Gott höret überall,
In allen Kreaturn, sein Lob und Widerhall.

Was nutzt mir alle Kenntnis und Einsicht in die geheimnisvollen Abgründe des Geistes und der Natur, was Alchymie

und okkultes Wissen um die innere Beschaffenheit der Elemente, was der Stein der Weisen, wenn meine Seele nicht helle ist vom Strahl der göttlichen Liebe?

Ich selbst bin das Metall, der Geist ist Feuer und Herd,
Messias die Tinktur, die Leib und Seel verklärt.

Was suchst du doch den Himmel in Sternenweiten über dir? In dir selbst ist Himmel und Hölle, da wähle nun:

Der Himmel ist in dir und auch der Höllen Qual
Was du erkiest und willst, das hast du überall.

Zieh' aus deine Schwachheit und verworrene Zwiespältigkeit, zieh' an das Kleid Jesu Christi. Nur eines ist not:

Je mehr du dich aus dir kannst austun und entgießen,
Je mehr muß Gott in dich mit seiner Gottheit fließen.

Dann schwindet Gottes finstere Majestät, seine Liebe neigt sich dir entgegen, die Braut ist bereit, den Bräutigam zu empfangen. Denn „der Bräutigam ist doch süßer", sagt Silesius.

Du magst Gott wie du willst für deinen H e r r n erkennen;
Ich will ihn anders nicht als meinen B r ä u t g a m nennen.

Die Rosen seh ich gern: Denn sie sind weiß und rot
Und voller Dornen, wie mein Blut-Bräutigam, mein Gott.

Von hier aus trägt aber die Liebe den Dichter hoch hinaus, das All erglüht in den schimmernden Farben, mit denen er das Lob der Gottheit malt. Inmitten brennt eine rote Sonne, und ruft alle Dinge zu Leben und Gebet:

Die Sonn' erreget alls, macht alle Sterne tanzen
Wirst du nicht auch bewegt, gehörst du nicht zum Ganzen.

Blüh auf, gefrorener Christ, der Mai ist für der Tür
Du bleibest ewig tot, blühst du nicht nun und hier.

Dann umschließt ein Band Himmel und Erde, alles ist gleich vollkommen und vom Schöpfer mit gleicher Schönheit begabt:

Mensch, nichts ist unvollkommen: Der Kies gleicht dem Rubin:
Der Frosch ist ja so schön, als Engel Seraphim.

Gott selbst aber ist so jenseits aller menschlichen Bestimmbarkeit, daß sein Wesen in positiven Bezeichnungen nicht beschrieben werden kann. Er ist das reine Nichts und doch das höchste Etwas, das zarte Geheimnis der Stille und Leerheit und doch die absolute Fülle. Das macht, weil er im Ungeschaffenen west, wo Selbheit und Anderheit aufhört und das Eine in der Wüste des namenlosen Schweigens seinen Anfang nimmt.

Der unerkannte Gott.

Was Gott ist, weiß man nicht: Er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht, was man Gottheit heißt

Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte:

Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte:
Er ist, was ich, und du, und keine Kreatur
Eh wir geworden sind, was Er ist, nie erfuhr.

Und darin ist Ausfahrt und Heimkehr beschlossen. Die erleuchtete Seele hat das Geschaffene in Gottes Lichte gesehen, im Gottes Dienst gebraucht und überwunden. Sie läßt es hinter sich und kehrt wandermüde in ihres Ursprungs reine Wesenheit zurück.

Die Welt ist meine See, der Schiffmann Gottes Geist,
Das Schiff mein Leib, die Seel' ist's, die nach Hause reist.

So rundet sich der Kreis und die gefallene Natur ist in der gottgeeinten Menschenseele wieder hergestellt. — — —

Schefflers zweites größeres Werk, die „Heilige Seelenlust" oder „Geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche" erhebt sich nur in einzelnen Gedichten zu einer bedeutenden Höhe der dichterischen Anschauung und

Gestaltung. Ein großer Teil der Lieder bleibt dagegen in den Schranken der zeitgenössischen Dichtung befangen. Gefühltes und Geschautes werden nicht vom Erlebnis durchglüht, sondern verharren oft leblos und starr als bloße Requisiten. Auch Geschmacklosigkeiten, wie sie für die schwülstige Gelehrtenlyrik und spätere pietistische Liederdichter bezeichnend sind, bleiben nicht aus. Der Wundenkult gibt Gelegenheit zu unschönen Entgleisungen:

Du grüner Zweig, du edles Reis,
Du honigreiche Blüte;
Du aufgetanes Paradeis,
Gezweig mir meine Bitte;
Laß meine Seel ein Bienelein
Auf deinen Rosen-Wunden sein.

. . . . . .

Ich nahe mich mit Herz und Mund
Sie tausendmal zu küssen:
Laß mich zu jeder Zeit und Stund'
Den Honigsaft genießen;
Laß meine Seel' ein Bienelein
Auf deinen Rosen-Wunden sein.

Ganz in der Weise der typischen Barocklyriker sind Verkleinerungsformen gehäuft, und die Darstellung erschöpft sich in trockener Aufzählung:

O allerliebstes Kind, ach drücke doch steif ein,
In meinen bleichen Mund die süßen Lippelein:
Du mußt mir Atem geben,
Mein Rosen-Mündelein,
Mein Seelichen, mein Leben,
Mein liebstes Lämmelein.

Gewiß fallen diese Mängel zum großen Teil auf Rechnung seiner Zeit, die zur befreiten Aussprache lyrisch starker Erlebnisse sich völlig nur einmal in Friedrich Spe durchgerungen hatte. Oftmals sind dieselben Gegenstände gewählt wie bei Spe. Aber Spe lebte in und mit der Natur, seine Persönlichkeit war eine große Einheit und Harmonie, die sich allem liebend hingab und mitteilte und alles tausendfach, reich, aus allen Dingen zurückerhielt. Scheffler aber ist eine reflektierende und mehr spekulative Natur. Die naive Einheit des Seins und Werdens ist ihm nicht geschenkt. Sein Handeln fließt nicht so selbstverständlich aus seinem Wesen, er wacht mit heller Bewußtheit über dem Sinn und Weg seines Lebens. So ist auch in seinen geistlichen Liedern die Empfindung vielfach verdeckt und gehemmt.

„Aber gerade, daß er sich hier in den Formen seiner Zeit darstellte, hat seine Zeit gewonnen. Der Einfluß der Heiligen Seelenlust füllt noch die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts, sie beherrschte alle folgende religiöse Lyrik, zumal die Dichtung des Pietismus ... auch das katholische Kirchenlied steht

in den beiden letzten Jahrzehnten des 17. und im Anfang des 18. Jahrhunderts unter ihrem Zeichen[72]." Einige der Lieder zeichnen sich denn auch durch ihre ungekünstelte Schlichtheit aus, während andere den leidenschaftlichen Glaubenseifer Schefflers und innerliche Ergriffenheit nicht verleugnen:

Keine Schönheit hat die Welt,
Die mir nicht für Augen stellt
Meinen schönsten Jesum Christ,
Der der Schönheit Ursprung ist.

. . . . . .

Schöne gleißt der Gärten Ruhm,
Die erhabene Lilien-Blum:
Aber noch viel schöner ist
Meine Lilie, Jesus Christ.

Ja, in allen Blümelein,
Wie sie immer mögen sein,
Wird gar hell und klar gespürt
Dessen Schönheit, der sie ziert.

Jesu, unsere Freude,
Unser Trost im Leide,

Gib, daß wir uns für und für
Einzig freuen über dir.

Treib aus unserm Herzen
Traurigkeit und Schmerzen,
Eitle Lust und Fröhlichkeit
Sei von uns auch fern und weit.

Hilf uns selig sterben
Und die Kron erwerben,
Daß wir in der Ewigkeit
Schauen deine Herrlichkeit.

Schefflers frischer und aktiver Geist spricht wiederum aus dem Lied:

Mir nach, spricht Christus, unser Held,
Mir nach, ihr Christen alle.
Verleugnet euch, verlaßt die Welt,
Folgt meinem Ruf und Schalle.
Nehmt euer Kreuz und Ungemach
Auf euch, folgt meinem Wandel nach.

. . . . . .

Fällt's euch zu schwer? Ich geh voran,
Ich steh euch an der Seite;

Ich kämpfe selbst, ich brech die Bahn,
Bin alles in dem Streite.

. . . . . .

So laßt uns denn dem lieben Herrn
Mit unserm Kreuz nachgehen,
Und wohlgemut, getrost und gern
In allen Leiden stehen.
Wer nicht gekämpft, trägt auch die Kron
Des ewgen Lebens nicht davon.

Alle drei Konfessionen singen das Lied:

Ich will dich lieben, meine Stärke,
Ich will dich lieben, meine Zier,
Ich will dich lieben mit dem Werke
In immerwährender Begier.
Ich will dich lieben, schönstes Licht,
Bis mir das Herze bricht.

Ich will dich lieben, o mein Leben,
Als meinen allerbesten Freund;
Ich will dich lieben und erheben
Solange mich dein Glanz bescheint.

Ich will dich lieben, Gottes Lamm,
Als meinen Bräutigam.

. . . . . .

Ich lief verirrt und war verblendet,
Ich suchte dich und fand dich nicht;
Ich hatte mich von dir gewendet
Und liebte nicht das wahre Licht.
Nun aber ist's durch dich geschehn,
Daß ich dich mir ersehn.

. . . . . .

Ich will dich lieben, meine Krone,
Ich will dich lieben, meinen Gott,
Auch fern von allem Erdenlohne
Und in der allergrößten Not;
Ich will dich lieben, schönstes Licht,
Bis mir das Herze bricht.

Seine ganze Leidenschaft legt Scheffler wiederum in Verse, die in ihrem ekstatischen Aufjauchzen an den seligen Jacopone da Todi gemahnen:

Auf, auf, mein Geist und du, o mein Gemüte,
Auf, meine Seel, auf, auf, mein Sinn;

Auf, auf, mein Leib, mein Herz und mein Geblüte,
Auf, alle Kräft und was ich bin;
Vereinigt euch und lobt mit mir
Der Menschen Trost, der Engel Zier;
Stimmt all in heißen Liebesflammen
Zu Lobe meines Herrn zusammen.

Erhebt euch, wie die Adler von der Erden
Schwingt euch hinauf für seinen Thron,
Erscheint für ihm mit dankbaren Gebärden
Und singet ihm im höchsten Ton.

. . . . . .

Es lobe dich, Herr, mein Verstand und Wille,
Gott, mein Gedächtnis lobe dich;
Zu deinem Lob sei meine Bildung stille,
Mein Geist erheb sich über sich;
Mein Atem lob dich für und für,

. . . . . .

Es singen alle meine Glieder
Zu deinen Ehren tausend Lieder.

In solchen Strophen ist Angelus Silesius wieder ganz er selbst, ganz der mystische Visionär, der im hohen Flug der

Gedanken und Gesichte Gipfel erklimmt, die einsam aufragen und den Umblickenden schwindeln machen. — —

In Angelus Silesius hat sich die gesamte Ausdruckswelt der Mystik zum erstenmal in deutscher Sprache in geprägte Form ergossen, und wenn es ihm auch nicht gelang, sie mit seinem persönlichen Erlebnis sich restlos anzueignen, jede Starrheit zu schmelzen und jede sprachliche Gebundenheit zu lösen, so hat er sie doch vor trübem Überschäumen bewahrt und in dieselbe zuchtvolle Form gegossen, in die sein eigenes Leben, Suchen und Kämpfen einmündete.

III.

Mystik und Pietismus

Es konnte gezeigt und begründet werden, daß und warum die literarische Physiognomie des 17. Jahrhunderts so wenig originell war, daß nur auf katholischer Seite eine große Tradition fortlebte und Gelegenheit fand, sich in einzelnen Gestalten wesenhaft zu verdichten. Auf der anderen Seite war man selbst zu arm geworden, um die Dichtung aus dem Erlebnis speisen zu können. Unter dem Einfluß der humanistischen Welle und der mannigfachen Überflutung der deutschen Bildungswelt mit ausländischen Erzeugnissen, begann man aus seiner Not eine Tugend zu machen und erhob die Nachahmung des Fremden, die „imitatio" der Renaissance zum künstlerischen Grundsatz.

Auch in der ästhetischen Doktrin stand die Nachahmungstheorie im Mittelpunkt. Der Begriff des Kunstwerkes als eines nach eigenem inneren Gesetz Gewachsenen, als eines beseelten Organismus, existierte nicht. Der Vorgang der schöpferischen Gestaltung, das Wesen der genialen Persönlichkeit

waren unerkannt. Phantasie und Gefühl galten als untergeordnete Seelenvermögen, die Herrschaft führte der Verstand. Ein Wandel vollzog sich erst mit der Rezeption der Ideenwelt der englischen Neuplatoniker, besonders Shaftesburys, der, auf Plotin fußend, der gesamten neueren Ästhetik die Grundbegriffe lieferte.

Neben den Mustern der Antike bedrängten verwirrend spanische, italienische, französische, niederländische Vorbilder den kärglichen Rest volkstümlicher Selbständigkeit. Was sich darbot an konventionellen Wendungen, an stehenden Formeln und Bildern, wurde unbedenklich übernommen. Ein fester, aber begrenzter Schatz von Vorstellungen, von Versen und Versbrocken ging von Hand zu Hand, wurde in die eigene dürftige Reimerei verflochten und bis zur Unerträglichkeit variiert. Verblasen und farblos waren diese Dichtungen, ohne alle Beziehung zu Erlebtem und Geschautem, und von geistigem Eigentum war kaum zu sprechen; jedenfalls war es stillschweigend für vogelfrei erklärt.

Was von der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts, die noch ganz unter dem Eindruck von Reformation, Renaissance und Humanismus stand und von daher ihr Gepräge empfing, im allgemeinen zu sagen ist, das gilt im besonderen von der religiösen Dichtung des Protestantismus. Wie sollte sich auch eine lebenskräftige religiöse Dichtung Seite an Seite mit einer unoriginellen, abstrakten Dogmatik entwickeln, die sich in begrifflichen Spitzfindigkeiten erschöpfte? Nein, bis

auf die wenigen, die in sich selbst die Kraft fanden, zur Quelle des religiösen Erlebnisses vorzustoßen, bewegte man sich in ausgefahrenen Gleisen und reimte dogmatische Theologie. Die Quellen des Religiösen versickerten in spärlichen Rinnsalen.

Schon aber begann ein Strom religiösen Lebens, den Luther anfangs gehegt, dann aber um so heftiger aus seinem Kirchenbau verwiesen hatte, auf manchen Wegen in die kirchlich-protestantische Lehre wieder einzulenken, sie in ihrer autoritativen Strenge und Gebundenheit von vielen Seiten her auszuhöhlen und zu erweichen. Die Welt der Mystik war es, die in ununterbrochener Tradition die christlichen Jahrhunderte durchdringt und nun auch innerhalb der protestantischen Kirchen Bürgerrecht verlangt. Die Orthodoxie weiß, was das bedeutet. Mit geschärftem Instinkt wittert sie die Feindin, die Auflösung und Verwirrung in die Lutherkirche trägt, die einem schrankenlosen Subjektivismus Tür und Tor öffnet, die der Orthodoxie das Grab zu schaufeln nicht abgeneigt ist. Wie soll auch der Zersplitterung und einem asozialen Individualismus entgegengearbeitet werden? Jenes Band, das Individuum und Gemeinschaft umschlingt und zur Höhe trägt, das individuelle und soziale Frömmigkeit gleicherweise zu retten und zu binden vermag, die römische Messe, die katholische Liturgie ist ja preisgegeben, und preisgegeben ist auch das unfehlbare kirchliche Lehramt als Maßstab mystisch-religiöser Theorie und Praxis.

Die Orthodoxie ahnt die Gefahr und stemmt sich der mystischen Welle mit aller Energie entgegen. —

In Prosa und Vers, in lateinischer und deutscher Sprache begleitet die dogmatische Schultheologie eine Andachts- und Erbauungsliteratur, die den Zusammenhang mit dem aszetischen Schrifttum der alten Kirche und des Mittelalters niemals ganz verloren hat. Aus dieser Erbauungsliteratur und aus der umfangreichen Predigt- und Postillenliteratur schöpft nun die geistliche Lyrik des Protestantismus im 17. Jahrhundert. Auch hier sinkt die dichterische Produktion vielfach zur handwerklichen Mache, ein fertiger Formen- und Formelschatz liegt bereit, an dem mittelmäßige Geister sich in Reimereien versuchen. Auch dieser Dichtung mangelt zumeist die innere Notwendigkeit und die künstlerische Wahrhaftigkeit. Man versucht sich in geistlichen Gedichten, wie man noch eben in schlüpfriger Liebeslyrik geplätschert hat, und an beides hat man kein Anrecht aus innerem Trieb und Erlebnis, sondern man probt die handwerkliche Fertigkeit.

Wenige Namen überragen den Durchschnitt durch Verse von persönlicherer Prägung, durch Lieder von reinerer Empfindung und innigerem Klang, in denen äußere und innere Form sich durchdringen. Johann Heermann ist zu nennen, Johann Rist und allen voran Paul Gerhardt.

Sie alle schöpfen bereits aus der aszetischen Literatur der katholischen Vorzeit, die ihnen aus zweiter und dritter Hand zukommt. Martin Mollers Meditationes Sanctorum Patrum,

Johann Gerhards „Quinquaginta Meditationes Sacrae ad veram pietatem excitandam et interioris hominis profectum promovendum accomodatae“ und Johann Arndts „Sechs Bücher vom wahren Christentum“ und „Paradiesgärtlein“ bilden vorzüglich die Brücken, mit deren Hilfe die Mystik der Vergangenheit die protestantischen Liederdichter des 17. Jahrhunderts erreicht. Cyprian, Hieronymus, Augustinus, Bernhard, Anselm werden von neuem lebendig und beginnen zunächst mehr unterirdisch eine rege Wirksamkeit. Arndts Wahres Christentum enthält im 2. Buch größere Abschnitte aus der Theologia Crucis der quietistischen Nonne Angela de Foligno (gest. 1309), ferner Stellen aus Valentin Weigels (gest. 1588) Abhandlungen über das Gebet, im 3. Buch finden sich starke Anlehnungen an Tauler und im 4. Buch ein Auszug aus der Theologia Naturalis des Raymund von Sabund (gest. 1436).

Besonders von Johann Arndt zeigt sich nun auch Paul Gerhardt stark beeinflußt. Johann Arndt nämlich kann als der eigentliche Urheber der endlichen Reaktion gegen die dogmatische Verknöcherung angesprochen werden, und sein „Wahres Christentum“ hatte in allen konfessionellen Lagern befreiend und lösend gewirkt. Seine Schriften wurden in alle Weltsprachen übersetzt, auch ins Türkische und ins Jiddische. Seine Stimme klang ruhig, aber durchdringend und bestimmt, und sie rief und mahnte zur Einkehr und Umkehr; sie ließ die „Steinkirche“ zur Seite liegen und wies den

Menschen ernst und nachdrücklich auf die Herzenskirche. An der Universität zu Rostock sammelte sich die größte Schar der Anhänger. Die bekanntesten sind der Dogmatiker Johann Gerhard, der Württemberger Johann Valentin Andreä (1586—1654), der Schleswiger Johann Lütkemann, der Rendsburger Christian Scriver, sowie die beiden Lehrer Speners, Martin Statius und Conrad Dannhauer.

Neben den genannten Quellen schöpfte Paul Gerhardt auch aus der lateinischen Überlieferung, vor allem aus dem fälschlicherweise dem heiligen Bernhard zugeschriebenen „Passions-Salve" an die leidenden Gliedmaßen Christi, sieben Grüße an die Füße, Knie, Hände, an die Seite, die Brust, das Herz und das Haupt des Gekreuzigten. Diese lateinischen Texte waren in den Kreisen der Schulhumanisten und Dichter viel verbreitet und wurden wiederholt in deutsche Verse umgedichtet. Auch Paul Gerhardt begab sich in die Reihe derer, die im Liede der gekreuzigten Liebe nach dem Schema des Hohenliedes huldigten und sich in die leidende Menschheit Christi versenkten. Aber wie er schon bei den Anlehnungen an Arndt gewagte mystische Termini gemildert hatte, so schwächte er auch hier, entsprechend der maßvollen und stillen Ausgeglichenheit seiner Frömmigkeit die südliche Glut und Inbrunst der ekstatischen Jesusliebe in freier Umdichtung ab. Dessenungeachtet hat die lateinische Hymnendichtung des Mittelalters in Gerhardts Lyrik ihre deutlich sichtbaren Spuren hinterlassen.

Paul Gerhardt kommt als Dichter im Protestantismus des 17. Jahrhunderts eine einzigartige Bedeutung zu. Er ist der geborene Lyriker, der das Erlebnis in voller Unmittelbarkeit zu formen und aus sich herauszustellen weiß, dem es gelingt, auch das Gedankliche in die Höhe dichterischer Schaubarkeit zu heben, das Symbol zum Bild, die Idee zur Gestalt werden zu lassen. Daß er es vermochte, als strenggläubiger Protestant, eingeschnürt in den Begriffsschematismus dogmatischer Theologie und aristotelischer Logik, inmitten einer religiösen Welt, der Denkbarkeit alles, persönliches Erleben nichts war, sich dennoch sein eigenstes religiöses Erlebnis zu retten und dichterisch zu formen, das mag den entscheidenden Prüfstein für die Kraft seiner dichterischen Begabung abgeben.

Der Mittelpunkt, um den Gerhardts Persönlichkeit sich aufbaut, ist sein Glaubenserlebnis. Es ist von elementarer Intensität. Man könnte versucht sein, den jungen Luther zum Vergleich heranzuziehen, wäre Gerhardts Religiosität nicht viel unproblematischer, ausgeglichener und getragen von einer großen vertrauenden Zuversicht. Luthers kämpferische Aktivität, seine impulsive Heftigkeit, Gewissensqual, Zweifel, endlicher Durchbruch zur Rechtfertigung sind hier einer ruhigen Sicherheit und Glaubensfreudigkeit, dem fröhlichen Bewußtsein der Gotteskindschaft gewichen. So ist diese Frömmigkeit letzlich doch ganz undogmatisch, auf sicherem Grunde ruhend allein in der Freiheit der Kinder Gottes. Die

Seele gründet in Gott, sie gibt sich ihm zu eigen, alle Sorge für Wohl und Wehe legt sie in seine schirmenden Hände. Das quietistische Motiv klingt zwar noch verhüllt, aber unverkennbar, an.

Man möchte sagen, in Paul Gerhardt ist der Streit bereits entschieden, der im 3. Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts an Johann Arndts Schriften sich entzündete: der Streit um das innere und das äußere Wort, um Buchstabe und Geist. Ist das Wort an sich tot und wird lebendig erst durch den Glauben, der es ergreift, durch die Seele, die es umfaßt und lebt, durch den heiligen Geist, das innere Licht, das innere Wort, das es bewegt und durchglüht? Paul Gerhardts Lieder geben eine nicht mißzuverstehende Antwort. Im menschlichen Herzen erst erwacht der Buchstabe zum Leben, im denkenden, fühlenden, wollenden Individuum findet das Werk der Gnade Widerhall und Nachfolge, im Zusammenwirken von Natur und Übernatur vollendet sich das harmonische Ganze christlicher Frömmigkeit. —

Noch flossen die Wasser gemächlich, aber mit einem Male brach der Sturm los. Nach dem Vorbild von Speners Frankfurter „Collegia pietatis", in denen er die Grundsätze seines Reformprogramms, der „Pia desideria" von 1675, zu verwirklichen und dem Volke nahezubringen bemüht war, hatte August Hermann Francke seit 1686 begonnen, in Leipzig ähnliche Erbauungsstunden, „Collegia biblica", ab-

zuhalten. Hörsäle und Kirchen leerten sich, scharenweise strömte vor allem die Studentenschaft zu den Privatandachten. Da fühlte sich die weltliche Obrigkeit verpflichtet, einzugreifen und verbot die Versammlungen. Das war das Signal zum Losbrechen.

Lang Zurückgedämmtes, unterirdisch Gärendes, aller revolutionäre Sturm und Drang, Reichssehnsucht, dunkle Ahnung und Hoffnung der Seelen brachen sich ungestüm Bahn. Bisher war man vor allem in theologischen Kreisen mit einer Reihe von Wünschen, Klagen, Forderungen an das kirchliche Regiment kritisch herangetreten. Aber ein einheitlicher Wille, eine Ideengemeinschaft unter den Unzufriedenen hatte gefehlt. Und vor allem war die breite Masse des Volkes im Hintergrund geblieben. Seit den Leipziger und den sich anschließenden Hamburger Tumulten und Konventikelbildungen begann nun aber der Pietismus eine Volksbewegung großen Stiles zu werden. Die Erhebung der Massen wurde zum gefährlichen Vorstoß gegen das feudalistische System und die absolute Suprematie des Staates. Der dritte Stand begehrte auf gegen die theokratische, den Interessen des Staates verbündete Kirche. Das Laienelement wehrte sich gegen seine Zurücksetzung und lief Sturm gegen den aufgeblasenen Standesdünkel einer entarteten Geistlichkeit. An allen Orten waren weite Kreise enthusiastisch bereit oder finster entschlossen, das Reich der Religion neu zu erbauen.

Stürmisch setzte die Bewegung in Hamburg ein und ver-

breitete sich mit rasender Eile von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf. Damit tritt die pietistische Bewegung, die mit Speners Programmschrift und den „Collegia pietatis" begann, in ein neues Stadium. Schwärmende Sekten und Geheimbünde erscheinen auf dem Plan und brechen verwüstend in die Gehege der Kirche ein. Uralte Lehren leben wieder auf, der Geist weht, wo er will, dezidiertes Täufertum steht brennend auf, altes Taboritentum erwartet zitternd und beglückt das tausendjährige Reich der Apokalypse, die valentinianische Gnosis, verschwistert mit Kabbala, Theosophie, Magie erlebt eine neue Blüte, Thomas Münzers und aller sektiererischen Blutzeugen Geist geht um, wilder Sturm und Drang maßt sich an, Kirche, Staat und Gesellschaft, jahrhundertealte Tradition ins Traumreich des Unbedingten zu stellen, unter dem Traumhimmel der Utopie die Erde zu wandeln, die Reichszeit zu erzwingen. Für die Männer vom Schlage Brecklings, Hoburgs, Gichtels, Petersens und Dippels ist die Kirche die große Hure Babylon der Apokalypse, die Mutter aller Greuel auf Erden. Die verhaßten Geistlichen sind die „Könige auf Erden", die mit ihr Unzucht getrieben haben. Bibel und Kirche werden verworfen, und man beruft sich lediglich auf die persönliche Wesensgemeinschaft mit dem Göttlichen, auf persönliche Erleuchtung, Eingebung und Vision.

Auch die Ursprünge dieser verwilderten, extrem individualistisch gerichteten Mystik weisen teilweise auf Jo-

hann Arndt als Vermittler. In Straßburg, dem alten Zentrum der Mystik, hatte er während seiner Studienzeit die praktische christliche Mystik eines Tauler oder Thomas a Kempis kennen gelernt. In Basel aber, wo Paracelsus gewirkt hatte, kam er in Berührung mit dem naturphilosophischen, theosophischen Zweige der Mystik, mit Alchymie und theosophisch-kabbalistischen Lehren. Aber Johann Arndt war weit entfernt von dem ketzerischen Radikalismus eines Valentin Weigel, der nicht nur die einseitige Betonung des Buchstabens, sondern den Buchstaben ebenso wie das Sakrament überhaupt verwarf und nur das „innere Wort" gelten ließ. Für Weigel rückte damit die Religion völlig in den Bereich der menschlichen Subjektivität. Paracelsus, Weigel und sonderlich Jakob Böhme waren somit die eigentlichen Herde aller radikalen und extremen Ableger der Mystik.

Betrachtet man diese Gegenbewegung gegen die rationalistische Schultheologie, für welch letztere alles Irrationale und Suprarationale, alles Sinnliche und Anschauliche den despotischen Denkgesetzen und der rationalen Schematisierung sich unterwerfen mußte, im Hinblick auf ihre religionsphilosophische und geistesgeschichtliche Bedeutung, so scheint es zunächst, als sei nun alles anders geworden, als führe keine Brücke vom Rationalismus zum Pietismus. Alles was dort totgeschwiegen, unterdrückt, vernachlässigt wurde, erwacht hier zum Leben. Persönliche Erfahrung, Gefühl, Erlebnis, das Individuum mit dem ganzen Reichtum

seiner inneren Welt, das farbige, unfaßbare Reich des Irrationalen tritt in den Vordergrund. Der Schein trügt. Die beiden Bewegungen und Bewußtseinslagen stehen sich näher, sind innerlich verwandter, als ein erster flüchtiger Blick vermeinen könnte. „Die Schultheologie hatte sich ganz auf den Verstand verlassen und hatte in ihrem Hang zum Formalismus alles Anschauliche und Inhaltliche weggelassen. Gott war nichts als ein farbloser allgemeiner Begriff ohne jeden Gehalt und daher indifferent gegenüber dem religiösen Erlebnis. Der Pietismus bewegt sich nun in seiner Reaktion nach der entgegengesetzten Seite, und zwar nach dem äußersten Gegenpol hin. Wollte die Aufklärung das Göttliche begrifflich erfassen, so strebt der Pietismus darnach, mit derselben Einseitigkeit das Göttliche anschaulich zu durchdringen. Wie die Schultheologie nur die Form, so faßt der Pietismus lediglich den Inhalt ins Auge. Beiden gemeinsam ist die Tendenz, das Göttliche, sei es dem Denken, sei es der Phantasie adäquat zu machen. Dabei aber entfernen sie beide das Übersinnliche aus der Gottheit[73]; dem Rationalismus ist Gott ein Begriff, dem Pietismus eine Anschauung. Beiden liegt die Ansicht zugrunde, daß sich das Göttliche irgendwie in die Sphäre des Empirischen herabziehen läßt. Wir sehen, wie der inhaltsbetonende Pietismus eigentlich nichts anderes ist wie ein formbetonender Rationalismus mit umgekehrten Vorzeichen. Weil beide sich an den extremen Polen der bloßen Anschauung und des bloßen Den-

kens aufhalten, ist beiden eine Einseitigkeit zu eigen, welche das Göttliche entweder ganz in die Welt herabzieht oder zum dürren Schemen verflüchtigend, in die Höhen unpersönlicher Abstraktion hinaushebt." (William v. Schroeder.)

Am weitesten entfernt von den radikalen Folgerungen und Seitentrieben der mystisch-pietistischen Erweckungsbewegung war der vorsichtige Philipp Jakob Spener selbst, der geborene Mann des Kompromisses und der schwächlichen Neutralitätspolitik, der es mit keinem verderben will, der mit ängstlicher Behutsamkeit über die Reinheit der Lehre wacht, der ein ihm als verdächtig bezeichnetes Buch um keinen Preis liest, nur um nicht in die Verlegenheit zu kommen, ein Urteil abgeben zu müssen. So geschah es mit Arnolds Ketzerhistorie, so mit den Schriften Jakob Böhmes. Spener war im Grunde eine nüchterne Natur, ein Sohn des aufgeklärten Zeitalters, der sich in seinen Mußestunden mit dem Studium der Heraldik und Genealogie beschäftigte. Trotzdem war er es gewesen, der als erster nach Arndt wieder bemüht war, die Lehre in Leben umzusetzen, der auf persönliches Christentum drang, der die Alleinherrschaft des Begriffes brach und die Erleuchtung des Verstandes durch das übernatürliche Licht zur Vorbedingung aller Erkenntnis machte, der erste auch, der die reiche Aussaat der Mystik wieder in das erstarrte Religionssystem einzuflechten bestrebt war. Seiner Schrift über „Natur und Gnade" hat er größere Auszüge aus den Schriften Taulers, des Thomas

a Kempis und aus der fast vergessenen und erst von Arndt 1621 wieder herausgegebenen „Theologia Deutsch“ angefügt. Ein Mystiker war Spener dennoch nicht. Sein ganzes Interesse war gerichtet auf lebendiges, praktisches Christentum. Er empfand die geistige Verarmung und rationalistische Trockenheit im protestantischen Lager, und er fand das, was die persönliche Andacht zu fördern und innerlicher zu machen schien, in den mystischen Traktaten der Vergangenheit.

Da er es allen recht machen wollte, konnte er es keinem recht machen. Den Freunden war er zu lau und unentschlossen, den Gegnern galt er trotz seiner Urteilsenthaltung als verkappter Sektierer und Böhmist. Persönliche Eigenart verrät sich auch nicht in Speners Gedichten. Gerhardt, Arnold, Tersteegen wissen sehr viel reifer, anschaulicher und persönlicher zu gestalten.

Speners „Allgemeine Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen, aus Gottes Wort erwiesen“ (Frankfurt 1680) enthielt neben der nachdrücklichen Betonung der notwendigen Verbundenheit und gegenseitigen Durchdringung von Religion und Leben eine scharfe Kritik des Universitätsbetriebes, der totes Wissen vermittle und unter lauter, öder, geschäftsmäßiger Betriebsamkeit jede innerliche Selbständigkeit und Überzeugung ersticke. Die Schrift fand lebhaften Beifall bei der jüngeren Generation. Unter denen, die von den Spenerschen Gedanken unmittelbar

ergriffen und entscheidend beeinflußt wurden, befand sich auch Gottfried Arnold, eine der markantesten Persönlichkeiten dieser Epoche. Durch Spener erfuhr der junge Arnold seine Erweckung, durch die Bekanntschaft mit der „Allgemeinen Gottesgelahrtheit" in Wittenberg und den persönlichen Umgang mit Spener in Dresden wurde er veranlaßt, sich der zeitgenössischen Theologie entgegenzustellen. In Gottfried Arnolds farbiger Gedankenwelt, in seinen bewegten Lebensschicksalen spiegeln sich und kreuzen sich die bedeutsamen geistigen und religiösen Strömungen der Zeit. Horchend, mit aufgeschlossenen Sinnen, steht Arnold inmitten des brodelnden Hin und Her von Lehre und Gegenlehre, inmitten der zahllosen Gruppen der „Erweckten". Wo er glaubt, eine Erfüllung zu sehen, Geist von seinem Geiste zu spüren, da saugt er sich mit ganzer Kraft fest, da gibt er sich zunächst überzeugungsvoll hin, um nach einiger Zeit doch zweifelnd sich abzuwenden und einer anderen Spur nachzujagen. Er ist zu sehr Persönlichkeit, um sich von irgendeiner der wirren Bewegungen gleich der Masse seiner Zeit- und Gesinnungsgenossen ganz aufschlucken zu lassen, und er ist nicht Persönlichkeit genug, um dem Bildungsstoff gegenüber, der ihn umlagert, ein eigenes gestalthaftes Urerlebnis fruchtbar werden zu lassen, es zu retten und zu bewahren. Sturm und Drang und Romantik sind in seiner Person eine wunderliche und reizvolle Verbindung eingegangen. Als geistlicher Liederdichter überrascht er immerhin,

besonders in der Frühzeit, durch eine Fülle eigener Bilder und Gesichte, durch Ursprünglichkeit, geistige Weite und Weltoffenheit, als Historiker hat er sich mit seiner Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie ein Denkmal gesetzt, das einen Goethe zur Bewunderung zwingt und das auch die folgenden Jahrhunderte durch seine großzügige Anlage, durch den Reichtum und die Tiefe der Erkenntnis zu fesseln vermag. Als Historiker ist Arnold ganz der „rückwärts gewandte Prophet" Friedrich Schlegels, der Geschichte nicht um der Geschichte, sondern um der Erkenntnis willen treibt, um daraus zu lernen für die Gestaltung der eigenen und aufgegebenen Welt. Durch den erstaunlichen Reichtum geschichtlicher Tatsachen und deren überaus klare Sichtung, übersichtliche Anordnung und dichterisch bewegte Darstellung überragt das Historienwerk die vorangegangenen Versuche, auch den Cäsar Barronius und Sebastian Francks Ketzerchronik um ein Erhebliches. Ein Geschichtswerk ganz großen Stiles, das Zeugnis gibt von dem feinen Spürsinn und der Einfühlungsfähigkeit dieses frühen Romantikers. Das persönliche Erleben schwingt in den Zeilen und läßt die Darstellung zu hoher Anschaulichkeit und Plastizität reifen. Eine Objektivität der Darstellung ist, wie der Titel verspricht, zwar angestrebt, aber nicht erreicht, wie denn niemand die persönliche Schau der Gegebenheiten verleugnen kann und soll. Je stärker die Persönlichkeit ist, um so eigenwilliger wird sie der Darstellung ihr Gepräge geben. Persönliche Überzeugung

und Gewissen bilden hier wie in allen Fällen erste und letzte Instanz.

Die Spenersche Scheidung von Buchstabe und Geist, die Betonung der religiösen Erfahrung leuchtete dem jungen Arnold wie eine Offenbarung in die Seele. Er fühlte sich durchdrungen von der Wahrheit dieser Erkenntnis, und das göttliche Wort hatte in ihm gezündet. Aus einem seiner frühesten Gedichte, das überschrieben ist „Buchstabe — Geist" spricht dieses Mißtrauen gegenüber aller theologischen Spekulation sehr deutlich. Da ruft und fragt er:

Ihr spielt als wie mit Puppenzeug,
Schwächt selber eure Stärke,
Bleibt immer kindisch, zart und weich;
Meint ihr, daß man nicht merke,
Euch graue vor dem Licht,
Das aus Gott hell anbricht?

. . . . . .

Ach, wenn doch in der stillen Still
Geschähe willig Gottes Will!

Spener hatte Arnold das erste bedeutsame religiöse Erlebnis nahe gebracht, er hatte ihn hingelenkt auf Johann Arndt und die Mystik, und er hatte damit auf Arnolds Ideenentwicklung entscheidenden Einfluß genommen. Aber damit er-

reichte Speners Bedeutung für Arnold ihr Ende. Spener war gut kirchlich gesinnt, Arnolds Religiosität war ganz und gar unkirchlich. Nur ein Teil seines Wesens fand sich in Spener erfüllt und verstanden, der andere erwartete ungeduldig die Stunde, wo seine stürmische Sehnsucht nach einer von der Kirche unabhängigen Religion sich ins freie Land ergießen konnte.

Die Stunde kam, als Arnold sich durch seine Übersiedelung nach Quedlinburg der persönlichen Leitung Speners entzogen sah. Das gegenseitige Verhältnis der beiden Männer blieb ein freundschaftliches, wenn auch Spener das Verständnis für das wachsende Gefallen Arnolds an theosophischen Spekulationen abging.

Arnold aber sah sich nun an einen Ort versetzt, wo die Schwärmerei wie eine Seuche die Geister ergriffen hatte. In Quedlinburg hatte der Goldschmied Heinrich Kratzenstein, der persönlichen Erleuchtung gewiß, seine wilden Schmähungen gegen Kirche, Sakrament und Geistlichkeit geschleudert, hatte auf vermeintlichen göttlichen Befehl seine Frau verlassen und die Kammerfrau der Äbtissin von Quedlinburg zu seiner Geliebten gemacht, bis die Obrigkeit dem Unwesen ein Ende machte und den Schwärmer einkerkerte. Doch bei seinem Tode im Jahre 1696, während Arnolds Aufenthalt in der Stadt, brach der Tumult von neuem los, der Sturm gegen die Kirche setzte mit verstärkter Gewalt ein. Und Gottfried Arnold ließ sich von dem Strudel entfesselter

Leidenschaft ergreifen und dichtete jenen enthusiastischen Haßgesang gegen die Kirche, „Babels Grablied“. Wie Fanfarenton schmettert der Ruf zur Vernichtung, ein überschäumender Ausbruch des Arnoldschen Temperaments:

Der Wächter Rat,
Den Gott bestellet hat,
Spricht die Sentenz schon über Babels Wunden:
Es sei kein Arzt noch Kraut für sie gefunden,
So gar verzweifelt böse sei der Schad,
Den Babel hat.

. . . . . .

Man sieht den Greul,
Der Bosheit starke Säul.
O pfui, wie stinkt die Hure hier auf Erden!
Wie soll sie nicht ein Abscheu Engeln werden,
Wenn sie entdeckt von so gar langer Weil
Der Bosheit Greul!

. . . . . .

Drum stürmt ihr Nest,
Darin sie stolz gewest,
Zerschmettert ihre Kinder an den Steinen!

. . . . . .

Auf, auf, es ruft
Aus jener Sternenluft,
Und bläst schon Lärm der Wächter auf den Mauern
Der Zionsstadt. Es müsse keinen dauern
Ehr, Gut und Blut! Hört, wie euch in der Luft
Der Wächter ruft!

. . . . . .

Drum dämpfet nicht
Den Geist, wenn er ausbricht,
In euch und andern, Babels Grund zu stören;
Ihr sonderlich, die ihr wollt viel bekehren,
Seht, daß nur erst in euch ganz Babel bricht,
Und heuchelt nicht!

Andere Lieder behandeln dasselbe Motiv, aber der Ton ist gemäßigter, das Versgefüge geschlossener, die Farben sind besonnener und gleichmäßiger aufgesetzt. Inhaltlich freilich bezeugen diese frühen Gedichte alle dieselbe kirchenfeindliche Gesinnung. Aber Arnold ist alles andere als ein negativer, zersetzender Geist, der Kritik um der Kritik willen übt. In vielen Gedichten kommt eine innere Zwiespältigkeit ganz deutlich zum Ausdruck. Er will die alten, überlebten Formen zerbrechen, aber gleichzeitig schweift sein suchender Blick in die Ferne, wo er das Ideal in großer Reinheit und Helligkeit erstehen sieht. Im letzten Grunde ist ihm das Nieder-

reißen nur Mittel zu einem um so glanzvolleren Aufbau. Im „Anmutigen Endlich" malt er mit zarten und gedämpften Farben das neue erträumte Friedensreich:

... Endlich wird das Seufzen still,
Und das Herze ruhig werden...
Wenn der Schnee verschmolzen ist,
Pflegt der Blumen Zier zu blicken;
Wenn du aus dem Winter bist,
Wird der Lenz die Kränze schicken,
Die noch jetzt verderbet stehn;
Doch nach kaltem Schnee und Winden,
Soll dein Fuß spazieren gehn,
Tausend Blumen einzuwinden:
Rosen, Liebkosen der himmlischen Blüte,
Engelsüß dort genieß seligster Güte.

Aus der unbefriedigenden, trüben Gegenwart flüchtet Arnolds Sehnsucht zurück in bessere vergangene Zeiten und erschaut in der Frömmigkeit der Apostel und Väter das Bild des lauteren unverfälschten Christentums, der wahren Religion Christi. Auf diesen Grundton ist sein erstes großes Geschichtswerk gestimmt, die „Erste Liebe... das ist wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben." (1696.) Es ist der romantisch empfindende Mensch, der hier zu Worte kommt. Alle lichten

Farben überträgt er auf dieses erschaute Ideal, das ihm doch nicht Chimäre, nicht zerrinnendes Traumbild, sondern das eigentlich und einzig Wirkliche und Reale in höchster Vervollkommnung bedeutet. Zur selben Zeit, wo um ihn das erregte Stimmengewirr schwärmender Enthusiasten braust, zur selben Zeit, da er selbst hemmungslose Tiraden gegen das Kirchentum schleudert, formt sich ihm das Erschaute zu einem Bild der reinen verklärten Liebesgemeinschaft, durchleuchtet von göttlicher Kraft und Klarheit, zu dem Corpus Christi Mysticum, wie er es versteht. Die Schrift will zugleich ein Weckruf sein: Seht dorthin, da findet ihr, was eure geheime Sehnsucht meint. Öffnet eure Herzen, laßt das heilige Feuer der Liebe in euch ein, damit euer toter Glaube zu schwingen beginne, daß er tätig werde, und ihr, geeint in Christus eurem Haupte, wahre Glieder seines Leibes werden möget.

Für sein eigenes Leben begann Arnold alsbald die Konsequenzen aus seiner Erkenntnis zu ziehen. Kaum hatte er eine Professur in Gießen angenommen und sie ein Jahr lang innegehabt, da beginnt das „saftlose Geschwätz" auf den Hochschulen ihn anzuwidern; wohin er schaut, erblickt er lächerlichen Hochmut, Heuchelei, Ehrgeiz, falsche Gravität; er möchte den im Satzungsgemäßen erstarrten Formalismus zerbrechen und sehnt sich nach Einfachheit und Abgeschiedenheit, nach einem einsamen, beschaulichen Leben und wahrer Nachfolge Christi. Er verläßt Gießen und kehrt nach Quedlin-

burg zurück, wo er als Privatmann seinen Studien und dem Ideal der Gottseligkeit sich hingibt.

In den folgenden Jahren erschienen drei Sammlungen seiner Gedichte, die „Göttlichen Liebesfunken aus dem großen Feuer der Liebe Gottes“ (1698), der „Andere Teil der Göttlichen Liebesfunken“ und die „Neuen Göttlichen Liebesfunken und ausbrechende Liebesflammen“ (beide 1701). Leben und Dichtung stehen bei Arnold in unmittelbarem Zusammenhang. Aus seinen Gedichten lassen sich alle Zweifel, Konflikte, Spannungen und harmonischen Ausklänge seiner Schicksale ablesen. Die frühen Gedichte sind von größerer Ursprünglichkeit, die Farben sind lebhafter, die Stimmungen sind unmittelbarer festgehalten und wiedergegeben wie in den späteren Dichtungen, deren künstlerische Frische unter der symbolisierenden und allegorisierenden Tendenz zu leiden hat. Denn inzwischen hat sich Arnold die Doktrinen der Böhmeschen Theosophie und andere Vorstellungskomplexe aus dem Bereich der Mystik, der Magie und der gesamten okkulten Überlieferung zu eigen gemacht und verwertet diese Motive in seinen Gedichten.

Die Sammlung von 1698 zeigt aber Arnold noch ganz in die Spannungen und Kämpfe seiner Frühzeit verstrickt. Erweckung, Wandel der Anschauung, Kampf gegen das Erstarrte, Sehnsucht nach Erneuerung, Zweifel bei der Berufswahl, Konflikte zwischen Amtspflicht und dem Wunsche nach Abgeschiedenheit, endlich der Widerstreit zwischen den

intellektuellen Bedürfnissen und der Sehnsucht nach geistiger Armut und Stille, diese ganze bewegte Skala innerer Wandlungen spiegelt sich in den Gedichten. Sie sind ein unmittelbarer Widerschein von Arnolds persönlichstem Erleben. Wenn er sie dennoch der Öffentlichkeit nicht vorenthielt, so war bei ihm wie bei anderen Erweckten der Gedanke maßgebend, daß im Leben der Gläubigen die Gottheit selbst sich manifestiere und nach einem bestimmten vorgesetzten Plane sich auswirke. Wie seine Geschichtsschreibung, so soll auch Arnolds Poesie der Belehrung und Erbauung dienen. Der Standpunkt des l'art pour l'art ist ihm fremd. Er bezeichnet ihn als eine Eitelkeit. Gegen den Formalismus und den Mangel an Innerlichkeit in der zeitgenössischen Dichtung richtet Arnold scharfe Worte. Er tadelt die affektierte, gekünstelte Reimerei und die „schändlichen und unflätigen" Machwerke, die die deutsche Dichtkunst vor dem Ausland „prostituieren". Sich selbst rechnet er das eigene Können nicht zu. Er fühlt sich ganz als das Werkzeug der göttlichen Allmacht, als den Griffel, mit dessen Hilfe Gott der Herr seinen Willen kundtut.

An solchen Gedanken, die mählich in dem Dichter gereift sind, wird der Charakter der Frömmigkeit deutlich, die jetzt in Arnold Gestalt gewinnt. Der gärende Überschwang der Jugend ist verrauscht, das ungestüme Wollen ist stiller geworden, die Sehnsucht naht sich der Erfüllung. Nun schweigt der Eigenwille, und Gott der Herr beginnt im Seelengrund zu

reden. In tiefem Frieden und in der großen Stille steht der abgeschiedene Mensch in Gottes Gegenwart und läßt sich ganz von Seinem Licht durchscheinen:

So führst du doch recht selig, Herr, die Deinen,
Ja selig, und doch meistens wunderlich!
Wie könntest du es böse mit uns meinen,
Da deine Treu nicht kann verleugnen sich?
Die Wege sind oft krumm, und doch gerad,
Darauf du läßt die Kinder zu dir gehn;
Da pflegt es wunderseltsam auszusehn,
Doch triumphiert zuletzt dein hoher Rat.

. . . . . .

Was unsre Klugheit will zusammenfügen,
Das teilt dein Witz in Ost und Westen aus:
Was mancher unter Joch und Last will biegen,
Setzt deine Hand frei an der Sterne Haus.
Die Welt zerreißt, und du verknüpfst in Kraft,
Sie bricht, du baust; sie baut, du reißest ein;
Ihr Glanz muß dir ein dunkler Schatten sein;
Dein Geist bei Toten Kraft und Leben schafft.

. . . . . .

O Herrscher, sei von uns gebenedeiet,
Der du uns tötest und lebendig machst.
Wenn uns dein Geist der Weisheit Schatz verleihet,
So sehn wir erst, wie wohl du für uns wachst.
Die Weisheit spielt mit uns, wir spielen mit;
Bei uns zu wohnen ist ihr lauter Lust,
Die reget sich in deiner Vater-Brust,
Und gängelt uns mit zartem Kinderschritt.

. . . . . .

Von hier aus lenkte nun Arnold in die Bahnen der quietistischen Mystik ein, deren Ideen ihm vorzüglich durch die Schriften der spanischen und französischen Quietisten, die über Holland in Deutschland Eingang gefunden hatten, vertraut geworden waren.

Im Jahre 1700 eröffnete Arnold die deutsche Ausgabe der beiden Hauptschriften der Madame Guyon „Les torrens“ und „Moyen court de faire oraison“ mit einer kurzen Vorrede.

Über das Wesen der quietistischen Frömmigkeit wurde im ersten Teil dieser Arbeit ausführlich gehandelt, und es kann jetzt auf diese Ausführungen zurückverwiesen werden. Es handelt sich, nochmals kurz zusammengefaßt, um die Forderung der absoluten Annihilation der Seelenkräfte, um in der Entblößung von allem Kreatürlichen im Mittelpunkt der Seele die geistige Neugeburt sich vollziehen zu lassen. In dem abgeschiedenen, sich selbst und allen Kreaturen abge-

storbenen Menschen muß Gott selbst aktiv werden, der natürliche Mensch wird vernichtet, der vergottete Mensch wird geboren. Diese Grundgedanken des Quietismus waren Arnold in mehr begrifflicher Fassung durch des Michael de Molinos „Geistlichen Wegweiser", durch Petrucci, durch die Engländerin Gertrud More u. a. bekannt geworden. Verschiedene dieser quietistischen Traktate bringt Arnold zum Abdruck und widmet der Bewegung eine eingehende Betrachtung in der Ketzerhistorie. Dennoch war die Beeinflussung Arnolds durch die quietistische Doktrin nur eine vorübergehende, und erst Tersteegen wurde zum eigentlichen Verkünder und Verbreiter dieser Lehren in Deutschland.

Diese Zusammenhänge zwischen einem Zweige der pietistischen und mystischen Bewegung des ausgehenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts und dem spanisch-französischen Quietismus sind heute verschiedentlich gesehen und auch in den neueren Forschungen von Waldberg, Erich Schmidt, Max Wieser und William v. Schroeder vermerkt und anerkannt. Allein es genügt nicht, diese Zusammenhänge zu sehen, es kommt sehr wesentlich auf die Voraussetzungen an, mit denen man an das Phänomen der Mystik überhaupt herantritt. Die Folgerungen und Deutungen, die man an diese historischen Beziehungen und Abhängigkeiten knüpft, werden möglicherweise sehr verschieden ausfallen und im besonderen die religionshistorische For-

schung nicht gleichgültig lassen. Die meisten der im Augenblick vorliegenden Untersuchungen vermögen nun aber das Wesen der Mystik phänomenologisch nicht zu ergründen. Sie treten nicht unbefangen an die Phänomene heran, sondern bewegen sich im vorgefundenen begrifflichen Schema der Ritschlschen Schule. Ritschl hat mit seiner Gleichung katholisch gleich quietistisch große Verwirrung gestiftet. So wird der hl. Bernhard nicht weniger wie die hl. Theresia und der hl. Johannes vom Kreuz für die quietistische Doktrin in Anspruch genommen. Was soll man aber gar sagen, wenn Ritschl von der ignatianischen Frömmigkeit als von einer bloß kontemplativen, quietistischen Form der Religiosität spricht? Und doch würde ein einziger vorurteilsloser Blick auf Leben und Werke der genannten Theologen und Mystiker hinreichen, um solchen Thesen den Boden zu entziehen. Zur begrifflichen Orientierung sei auf die Forschungen von Joseph Ries über das Wesen der bernhardinischen Frömmigkeit, auf die schon vorliegenden und die demnächst zu erwartenden, auf den Ergebnissen der experimentellen Psychologie fußenden Veröffentlichungen von Alois Mager O.S.B. über die spanischen Mystiker verwiesen.

Im Kreis der spanisch-französischen Mystik lebt auch jener Begriff der „Schönen Seele", der noch in Goethes und Schillers Schaffen eine Rolle zu spielen berufen ist. Der Begriff hat eine eigentümliche Geschichte, die sich vom Mittel-

alter ausgehend nicht nur nach Spanien, Frankreich und Deutschland, sondern bis ins England des 17. und 18. Jahrhunderts verfolgen läßt. Ihre historisch-genetische Erforschung dürfte von reichen geistesgeschichtlichen Erkenntnissen begleitet sein. In den Schriften Shaftesburys und der englischen Neuplatoniker spielt derselbe Begriff eine bedeutsame Rolle. In einer größeren Arbeit hat William v. Schroeder versucht, diese Zusammenhänge aufzuhellen.

Auf Gottfried Arnolds Frömmigkeit und geistliche Dichtung wirkt zeitweise vorwiegend ein anderer Zweig der quietistischen Mystik, die Adoration der Kindheit Jesu. Diese Art der Jesusliebe findet sich bereits in vielen mittelalterlichen Nonnenklöstern und insbesondere bei romanischen Mystikerinnen wie Margareta von Beaune und Angela de Foligno. Aber bei Madame Guyon rückt dieser Kult in den Mittelpunkt ihrer mystischen Jesuslehre. Sie war so durchdrungen von der Notwendigkeit der Anbetung der Kindheit Jesu zur Erlangung der Wiedergeburt, daß sie einen Orden der „Associés de l'enfance de Jésus" gründen wollte und nicht müde wurde, das Jesuskindlein mit leidenschaftlicher Glut und einem sinnlich-ästhetischen und erotischen Einschlag zu feiern. Auch Arnold sehen wir in diese von Madame Guyon vorgezeichneten Spuren einlenken. Auch seine Bewunderung und Anbetung kehrt wieder und wieder zu dem Jesuskinde zurück, dessen zarte Kindlichkeit und fromme Einfalt er zum Vorbild des eigenen Wandels nimmt:

Treuer Hirte, laß auch mich doch auch so fromm und albern sein,
Daß die bloße lautere Milch deines Worts mein Essen sei.
Meiner Augen muntres Paar sei so einfach und so licht,
Daß dein rechtes Wesen auch in mir sich spiegeln kann.

Auch dem Wundenkult hat Arnold in einigen Gedichten seinen Tribut gezollt, aber dabei sinnlich-libidinöse Ausschweifungen vermieden. Ein weiterer Zug in dem Jesusbild, wie es aus Arnolds Gedichten uns entgegentritt, begegnet bereits bei Martin von Cochem, findet sich aber nun in verstärktem Maße: die Phantasie heftet sich völlig an die sinnlich-sichtbaren und greifbaren Merkmale der Gestalt des Erlösers, die Gottheit Christi ist wiederum fast ganz aufgezehrt von seiner Menschheit. Es tritt da die geringe innere Spannweite des pietistischen Weltgefühls zutage, die Unfähigkeit, sich in einen fremden, überlegenen Organismus restlos einzufühlen und dennoch eine persönliche Stellung zu ihm zu gewinnen. Hier wird aber alles auf das persönlich Nahe und Gegenwärtige bezogen, das Individuum kommt nicht von sich los und nicht über sich hinaus — ein letzter Rest rationalistischer Enge und Beschränktheit.

Zu denselben Schlüssen nötigt eine Betrachtung der Arnoldschen Naturlyrik. Wohl hat der Pietismus das kleinliche, bloß aufzählende Abmalen der Landschaft im großen ganzen überwunden, der Mensch ist fähig geworden, sein Gefühl an

dem Reichtum der Natur zu entzünden, sein Inneres fühlt sich berührt und bereichert von der Umwelt, aber auch hier wird das Gesehene immer wieder auf das Ich, auf die Seele, auf die Gottheit bezogen und mit Nutzanwendungen umkleidet, das interesselose Wohlgefallen am Schönen um des Schönen willen kennt man nicht. Dabei hat Arnold aber ein feines Empfinden für die Schönheit der Natur, zumal für das Idyllische, für ländliche Stille und Abgeschiedenheit, und es gelingen ihm Verse von schlichter Einfalt und Innigkeit. Die Seele möchte ihrem Jesu gefallen, und darum begehrt sie mit aller Dinge Schönheit, Pracht und Zier sich anzutun, um so ihrem Liebsten entgegenzugehen:

Drum wenn sie schauet in dem Maien,
Wie Heid und Wiesen sich verneuen,
Wie lieblich, fein und wunderschön
Die bunt-beblümten Felder stehn,
So wünscht ich herzlich ihm zu sein,
Eine ganze Welt voll Blümelein.

Von hier aus führt der Weg zu einem weiteren Stoffkreis der Arnoldschen Lyrik, zu dem Schema des Hohenliedes und der Brautmystik. Fast in allen Sammlungen sind Gedichte in dieser Einkleidung zu finden. Aber hier ist Arnold am wenigsten originell, hier ist seine Dichtung am unlebendigsten und bewegt sich in den ausgetretenen Bahnen der konventionellen pietistischen Hoheliedpoesie.

Später, als sein Geist sich tief in die theosophische Spekulation versenkt hatte, gerät er immer mehr in die allegorisierende Verkleidung. Die Worte und Bilder erhalten einen Symbolwert und sind ohne umständliche Vorbereitung kaum mehr zu enträtseln. Die Dichtungen werden dadurch unlebendig und starr und variieren schließlich nur wenige Themata, im besonderen die Lehre vom androgynen Urmenschen und der göttlichen Sophia.

Wohl durch Jakob Böhme und dessen getreue Schar wurde Arnold zunächst in diese Gedankenwelt verstrickt. Die Zahl der Anhänger des philosophus teutonicus war noch stetig im Wachsen begriffen. Männer, die die deutsche Dichtung stark beeinflußt haben, wie Abraham von Frankenberg, Angelus Silesius und Christian Knorr von Rosenroth konnten sich dem Einfluß des Görlitzer Philosophen nicht entziehen. Bis nach England und den Niederlanden zieht sich die Spur seiner Wirksamkeit. Dort waren es vor allem die Theosophen Bromley und John Pordage, und die Visionärin Jane Leade, die sich der Böhmeschen Lehren annahmen. Die englische Philosophie und die Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts sprechen geradezu von einer Richtung, die man als „Behmenism" bezeichnet. Auch Paracelsus hatte in den Niederlanden in den beiden van Helmont und in England in Robert Fludd eifrige Schüler gefunden. Damit bewegen wir uns wiederum im Kreise der sogenannten englischen Neuplatoniker. Nennen

wir noch die beiden Namen Henry More und Thomas Browne, so haben wir in etwa den Kreis umschrieben, innerhalb dessen sich Shaftesburys Welt erbaut, die bald eine Fülle entscheidender Anregungen und Ideen auf den Kontinent zurückwerfen sollte.

In England nun war man bemüht, mit Hilfe von Astrologie, Alchimie und Magie das Böhmesche Gedankengut zu einem grandiosen metaphysischen System zu runden. Auch von hier aus ist Arnold beeinflußt und angeregt. Bromleys bekannteste Schrift „Der Weg zum Sabbat der Ruhe" hatte er vermutlich schon vor 1698 in deutscher Übertragung kennengelernt. 18 Gedichte aus diesem Werk sind in den ersten Band der „Göttlichen Liebesfunken" aufgenommen.

Allein auch mit diesen Lehren ist Arnold nur ein Stück Weges gegangen. Einen letzten Rest von innerer Freiheit, von kritisch-abwägender Besonnenheit hat er sich schließlich doch zu bewahren gewußt. Trotz seiner großen Zuneigung zu den mannigfachsten Formen der Mystik und des mystischen Okkultismus, hat er zur Vorsicht gerade gegenüber den Engländern geraten und hat sich nicht gescheut, zuzugeben, daß manche der mystischen Schwärmer „unerhörte und barbarische Worte" geäußert hätten. Auch hier dachte er im eigentlichen Sinne pragmatistisch, indem er das annahm, was ihm für die Erbauung und Förderung der Seelen dienlich schien und das verwarf, was eine gärende Phantasie an giftig schillernden Blasen in die Höhe trieb.

Was nun den eigentlichen Ideengehalt der Böhmeschen Theosophie und ihrer Wiedergabe durch Arnold angeht, so stehen wir hier einer jahrhundertealten Tradition gegenüber, die auf wohl ausgebaute und bis ins kleinste durchdachte Systembildungen zurückweisen kann. Bei Böhme und seinesgleichen erscheinen die Lehren versetzt mit mancherlei abstruser Schnörkelei und dilettantischer Zutat, so daß es nicht leicht ist, auf den Grund zu sehen. Die hermeneutische Deutung der biblischen Berichte und Begebenheiten findet sich oftmals in der verzweigten Geschichte des Platonismus und findet sich mit dem Versuch einer Synthese aus jüdischer Religion und platonischer Philosophie erstmals bei Philo von Alexandria. Damit haben wir aber nur eine Seite der von den Theosophen Böhmescher Observanz gehegten Lehrsätze angetastet. In die ganze theosophische Mythenwelt gewinnen wir einen Einblick bei Betrachtung der gnostischen Systeme der ersten christlichen Jahrhunderte. Sämtliche Schulen dieser umfassenden, noch lange nicht hinreichend beachteten und erforschten Bewegung hatten in großzügigen Systemen das Weltendrama zu deuten versucht, sie hatten vorgegeben, in sinnlich-übersinnlicher Schau die Geheimnisse des Alls ergründet und den Weg des Menschen zur Vergottung erkannt und gewiesen zu haben. Die Pistis, das Glauben, sollte ersetzt werden durch die Gnosis, das Erkennen und Schauen, wiederum unter völliger Verkennung der Relativität aller dies-

seitigen Vollendung. So mannigfaltig die Ausprägung der Lehren im einzelnen war, in ihren Grundgedanken kamen sie überein und verdichteten sich in den bedeutendsten Vertretern, in Marcion, Valentinus, Basilides und in der Schrift Pistis Sophia zu klassischen gnostischen Systemen. Gewiß ist nach den neuesten Forschungsergebnissen, daß die Kirchenväter in ihrer Polemik ebenso wie Plotin manches Wesentliche übersahen, anderem (was keinen Vorwurf bedeutet) ohne Verständnis gegenüberstanden. Gewiß ist aber auch, daß die Bedeutung dieser gnostischen Überlieferungen von den Freunden der Gnosis arg überschätzt wird, daß es sich zwar um fesselnde und religionsgeschichtlich bedeutsame Dokumente handelt (schon deshalb, weil die gnostische Tradition in ununterbrochener Kette bis in unsere Tage reicht und deshalb einer typischen Bewußtseinslage des menschlichen Geistes adäquat sein muß), daß wir aber die Lehren in ihrer orientalisch erregten Phantastik, in ihrem Drang, den Sinn aller realen Gegebenheiten auf einer angeblichen Ebene des astralen Geisteslichtes zu verflüchtigen, aus dem Bereich des Religiösen in den des Magischen verweisen müssen (Vergl. Teil I).

In der allegorisierenden Tendenz bestärkt wurde Arnold durch den von ihm hoch geschätzten niederländischen Mystiker Johann Ruysbroek, unter dessen direktem Einfluß ein symbolistischer Zyklus von neun Gedichten über das

Geheime Laubhüttenfest oder die Aufrichtung und Einweihung des Tempels der Weisheit zustande kam.

Durch die neuen Einflüsse und die damit gegebene Absicht der allegorisierenden Darstellung kommt ein neuer Zug in Arnolds Jesus-Lyrik. Der Vorstellungskreis des Hohenliedes, von dem Arnold sich nur schwer frei macht und der ihn zu mehreren bis zur Abgeschmacktheit sinnlich deutlichen erotischen Gewagtheiten verleitet, wird in dem Augenblick durchbrochen, wo der Dichter an die Stelle Christi, des Bräutigams, Sophia, die ewige Jungfrau, die göttliche Weisheit nach theosophisch-gnostischem Schema setzt. Das Verhältnis von Braut und Bräutigam wird dadurch gerade umgekehrt, und Arnold hat es nicht mehr nötig, sich in die Rolle der Braut zu versetzen. Die menschliche Seele ist nunmehr mannweiblich, androgyn gedacht, der Mann umarmt die seiner Seele eingeborene heimliche Braut, die himmlische Sophia.

Das Bedenkliche und Ungesunde des Sophienkultes, wie er sich noch in die Romantik hinein fortsetzte und in Leben und Dichtung des Novalis eine wesentliche und noch nicht aufgehellte Bedeutung erlangt, liegt wiederum in der Tendenz einer rein an selbstgeschaffene Phantasiegebilde sich klammernden Liebe und Sinnlichkeit. Die Folge ist die Verachtung des Irdisch-Weiblichen, Verwerfung der Ehe, fanatischer Haß gegen alles natürliche Triebleben. Es ist jene manichäische Haltung gegenüber der Welt, von der

im ersten Teil dieser Arbeit zu sprechen war. In diesen Kreisen galt nun alle Liebe zu einer irdischen Frau als Ehebruch an der göttlichen Braut Sophia. Im äußersten Falle wollte man eine sogenannte Geistige Ehe dulden.

Anfangs segelte Arnold ganz in diesem Fahrwasser, er vertrat dieselben rigorosen Ansichten in bezug auf Ehe und geschlechtliche Liebe wie ein Weigel und Gichtel, aber endlich löst sich zur großen Enttäuschung Gichtels und seines Anhanges der Bann, und der Groll und Abscheu gegen den Abtrünnigen erreicht sein volles Maß, als bekannt wird, daß Bruder Arnolds Ehe keine geistige sei, sondern daß er eine „fleischliche Ehe" führe und „in Kinder verfallen" sei!

Bei Arnolds innerer Wandlungsfähigkeit, seinem stets sprungbereiten Temperament und seiner fast unfaßlichen Arbeitsleistung verzehrte sich frühzeitig seine Körperkraft. In einem Zeitraum von kaum zwei Jahrzehnten vollendete er gegen 60 Werke, darunter mehrere Folianten mit weit über tausend Seiten, deren Inhalt eisernen Fleiß und exakte Gelehrsamkeit verrät.

Mehrmals hatte er heftige Kämpfe mit der geistlichen Obrigkeit zu bestehen, die er mit seinen Schriften ins Mark getroffen hatte. Einige Male übernahm er ein Pfarramt, zunächst in Allstedt im Eisenachischen, dann durch Mandat des ihm gewogenen Königs von Preußen in Werben in der alten Mark Brandenburg, endlich in Perleberg. Dort starb

er 1714. In einer späteren Auflage der Ketzerhistorie liest man unter seinem Bildnis die Verse:

Dies war ein Licht der Welt, ein scharfes Salz der Erden,
Ein Wächter, dessen Stimm sehr weit und breit getönt,
Ein Hirt von großer Treu bei seinen lieben Herden,
Ein Meister, dessen Werk Gott selber ehrt und krönt,
Wer Christum gründlich kennt, der kennt auch dieses Licht,
Wer jenen liebt und ehrt, der haßt auch dieses nicht.

Etwas später als im übrigen Deutschland setzten die pietistischen Umtriebe am Niederrhein ein. 1705 kam Hochmann mit seinem Schwarm und hielt in verschiedenen Städten Versammlungen ab. Bei seinem zweiten Besuch 1710 dehnte er seine Wirksamkeit auch auf das Herzogtum Berg aus. Wilhelm Hoffmann, ein erweckter Kandidat, setzte die Versammlungen in Mülheim fort. Damit waren die Zentren der neuen quietistischen Spielart des Pietismus geschaffen. Wie tief die quietistische Denkungsart bereits in Wilhelm Hoffmann Wurzel gefaßt hatte, zeigen Verse wie die folgenden:

Leiden ist jetzt mein Geschäft,
Anders kann ich jetzt nicht tun,
Als nur in dem Leiden ruhn;
Leiden müssen meine Kräfte

Leiden ist jetzt mein Gewinnst;
Das ist jetzt des Vaters Wille,
Den verehr ich sanft und stille,
Leiden ist mein Gottesdienst.

Im Jahre 1725 führte Hoffmann in seinen Wirkungskreis den jungen Gerhard Tersteegen ein. Tersteegen ist die liebenswürdigste, menschlich schönste und christlichste Erscheinung in den Reihen der Pietisten. Über sein ganzes Leben wie über sein Werk ist ein Hauch tiefer Stille und wundersamer Reinheit gebreitet, ein Schweigen, das doch beredt ist, von silberner Dämmerung, Abendhauch, tiefem Gottesfrieden und leisem Heimverlangen durchzogen.

Gott ist gegenwärtig — Lasset uns anbeten
Und in Ehrfurcht vor ihn treten.
Gott ist in der Mitte: — Alles in uns schweige
Und sich innigst vor ihm beuge.
Wer ihn kennt, wer ihn nennt,
Schlag die Augen nieder;
Kommt, ergebt euch wieder.

Gott ist gegenwärtig, dem die Cherubinen
Tag und Nacht gebücket dienen:
Heilig! heilig! singen alle Engelchören,
Wann sie dieses Wesen ehren:

Herr, vernimm unsre Stimm,
Da auch wir Geringen
Unsre Opfer bringen.

. . . . . .

Du durchdringest alles: laß dein schönstes Lichte,
Herr, berühren mein Gesichte:
Wie die zarten Blumen willig sich entfalten
Und der Sonne stille halten,
Laß mich so, still und froh,
Deine Strahlen fassen
Und dich wirken lassen.

Mache mich einfältig, innig abgeschieden,
Sanfte und im stillen Frieden;
Mach mich reines Herzens, daß ich deine Klarheit
Schauen mag im Geist und Wahrheit:
Laß mein Herz überwärts
Wie ein Adler schweben
Und in dir nur leben.

Aus solchen Versen klingt es wie leiser Orgelton, die zarten Farben sind nur hingehaucht, und gerade in solcher innigen Verhaltenheit und in dem demütigen Gottvertrauen verrät sich die Eigenart dieses Dichters. Ein ganz neues Leben ist in den Versen erwacht. Sie sind gesättigt mit der lauteren

klaren Empfindung eines menschlichen Herzens, mit einem Male hebt eine vibrierende Bewegung an, und innere und äußere Form verschmelzen in eines.

Es hat kein Mißklang Raum in Tersteegens L e b e n. Sein Weg läuft still und abseits vom Lärm des Marktes und der großen Straße. 1697 ist er zu Meurs geboren. Zunächst erhielt er eine gelehrte Bildung und sollte Theologie studieren, sah sich dann aber wegen Mangel an Mitteln gezwungen, Kaufmann zu werden. Der Umgang mit einem erweckten Kaufmann wurde für ihn entscheidend. Gott hat seine Seele berührt. Er gibt sich ganz seiner Führung hin und verbringt die Nächte mit Gebeten, Lesungen und Übungen. Sein Körper ist gebrechlich, und sein Sinn schüchtern und furchtsam, aber sein Geist ist straff und willenskräftig. Feinfühlig und reizbar reagiert er auf alle äußeren Eindrücke. Doch erscheint ihm die Welt voller Schatten und Nichtigkeit:

Mein Leib im Paradiesesstand
Ganz keinen Schatten sollte geben;
Nun lebt er hier in Kreuz und Schand,
Führt nur ein rechtes Schattenleben;

Drum, ob der Schattenleib zerbricht,
Ich werd ein edler Haus erlangen,
Drin ich, durchstrahlt mit Gottes Licht
Werd ewig ohne Schatten prangen.

Durch die Ausübung des Berufes fühlt er sich aus der Stille abgezogen, von seinem Grund und Ursprung verscheucht. Er gibt ihn auf und erwählt die Verfertigung von Seidenband als ein leichtes und einsames Gewerbe. Den Überschuß seines Verdienstes erhalten die Armen. So führt er das Leben eines Einsiedlers in der Welt, und sein Herz wird immer stiller und beglückter. All seine Sehnsucht ist auf die stetige Vergegenwärtigung Gottes gerichtet.

Willst du was nehmen vor, so leg vorhin dein Herze,
Gleichgültig, still und bloß, in Gottes helles Licht,
Halt ein den eignen Trieb, der bringt nur Schad und Schmerze:
Tust du dein Werk in Gott, so darfst du fürchten nicht.

Aber es kommen Stunden, Tage und Jahre der Furcht, des Bangens und des Zweifels. Dunkelheit bricht über ihn herein, der süßeste Herr Jesus hat ihn verlassen, Versuchung quält und ängstigt ihn. Aber seine Treue soll ja nur geprüft werden. Und als ihm endlich die Gnade wieder leuchtet, da bricht er jubelnd aus:

Wie bist du mir so innig gut,
Mein Hoherpriester du!
Wie teur und kräftig ist dein Blut!
Es setzt mich stets in Ruh.

. . . . . .

Ich hab vergessen meine Sünd,
Als wär sie nie geschehn;
Du sprichst: Lieg still in mir, mein Kind,
Du mußt auf dich nicht sehn.

. . . . . .

Alle diese Gedichte sind völlig auf den quietistischen Grundton der Selbstverleugnung gestimmt, der uns aus dem spanisch-französischen Quietismus geläufig ist. Auch andere Formen mystischer Frömmigkeit fehlen nicht, Brautmystik, Anbetung der Kindheit Jesu, sind aber hier der quietistischen Doktrin untergeordnet.

Auch bei Tersteegen gehören die Dichtungen nach dem Schema des Hohenliedes und die Adorationen des Jesuskindes zu den schwächsten und konventionellsten Erzeugnissen. Sie sind nicht erlebt, sondern übernommen.

Was die Naturbetrachtung seit Spe und Silesius an Fülle und Farbigkeit gewonnen hat, mag die „Innige Frühlings-Belustigung" erweisen:

Komm, laß uns gehn, mein Freund, hinaus aufs Feld;
Laß uns besehn des Frühlings Pracht und Freude:
Schau da dein Werk! die Erd im neuen Kleide:
Es grünt, es blüht; dir jauchzet alle Welt.

. . . . . .

Das kleinste Blatt, das feinste Gräselein
Rühmt deine Kunst. Was grünt und blüht und lebet,
Ein liebend Herz entzückt zu d i r erhebet.
Wie schön, wie schön mußt du, der Künstler, sein.

. . . . . .

Die Nachtigall singt Halleluja dir,
Bewunderend den neuen Schmuck im Grünen;
Hör, Liebster, hör! so will auch ich dir dienen:
In dir mein Herz sich freu und jubilier!

Die Lerche trägt dein Lob so hoch sie kann;
Ich möcht in dir, als meiner Luft, so schweben,
Dich, selig Gut, mit höchstem Lob erheben:
Doch, wer erreicht's? — Ich sink, ich bete an.

Als Vorbild mögen die ähnlich verwandten Motive bei Spe und Silesius gedient haben. Aber wieviel freier ist hier der Dichter gegenüber seinem Sujet geworden. Wieviel persönlicher steht er der Natur gegenüber. Er beschränkt sich nicht mehr auf ein bloßes beschreibendes Abmalen, sondern er wird aktiv gegenüber dem Geschauten, er erfaßt nicht nur Teilstücke, sondern das Ganze einer Situation, einer Landschaft und läßt die eigene Empfindung in freier Gestaltung hervortreten.

Ebenso sind Tersteegens „Kurze Schlußreime" aus dem „Geistlichen Blumengärtlein inniger Seelen" trotz ihrer äußeren formalen Anlehnung an Schefflers Cherubinischen Wandersmann durchaus vom eigenen Erlebnis durchdrungen. Zwar ist der quietistische Empfindungskomplex in Tersteegens Kreisen die Atmosphäre, in der man atmet, aber was bei vielen anderen gezwungen und unnatürlich anmutet, das ist für ihn die natürliche Form seiner Frömmigkeit und seines Lebens.

Mensch, Gott dein A n f a n g ist. Hast du ihn selbst im Wesen,
So hast du schon das E n d von dieser Schrift gelesen!
Suchst du i h n noch, so lies dies auf der Pilgerbahn;
Bist du ein solcher nicht, so geht es dich nicht an.

Gott selbst mein Vater ist; ich bin des Sohnes Braut;
Sein Geist das Pfand und Band, wodurch ich ihm vertraut;
Gott hat mir mehr geschenkt als allen Seraphinen:
Die Engel stetig mich begleiten und bedienen;
Ich habe, was ich will; die ganze Welt ist mein;
Die Hölle fürchtet mich: ich fürchte Gott allein;
Im Himmel wandel ich als eine Königin:
Sag, armes Weltkind, ob ich nicht was G r o ß e s bin?

Als die zeitweise Verdunkelung 1724 ihr Ende erreicht hat, tritt Tersteegen aus seiner Einsamkeit heraus und nimmt

einen Anhänger Hoffmanns als Gehilfen auf. Literarisch betätigt er sich nun durch Übersetzung mystischer Schriften. Daneben übernimmt er selbst die Leitung von Erbauungsstunden. Seine erste eigene Schrift „Unparteiischer Abriß christlicher Grundwahrheiten" stellt eine Art Katechismus dar und ist dem Unterricht der Kinder seines Bruders gewidmet. Es folgen einige Übersetzungen aus dem Französischen und 1727 eine Übersetzung der Nachfolge Christi des Thomas v. Kempen und der Soliloquien des Gerlach Petersen, eines Bruders vom gemeinsamen Leben. 1733 erscheint sein Hauptwerk in Prosa „Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen". Es sind 25 Lebensbeschreibungen aus dem Kreis der katholischen Kirche, meist der Epoche der Gegenreformation angehörig.

Tersteegen beginnt nun eine reichere seelsorgliche Tätigkeit zu entfalten, über deren Charakter und Ausdehnung uns seine zahlreich erhaltenen geistlichen Briefe unterrichten. Er sieht sich hierdurch bewogen, sein Handwerk aufzugeben, und beginnt nun, allerlei Arzneimittel herzustellen. Sein Unterhalt wird von Freunden und Verehrern bestritten.

Seine Beziehungen ziehen immer weitere Kreise, und sein Einfluß erstreckt sich nicht nur auf die rheinischen Städte, auf die Konventikel in Cleve und Berg, sondern er reicht bis nach Holland.

Schon in dem „Unparteiischen Abriß christlicher Grundwahrheiten" (1724) taucht der Begriff der „reinen Liebe" auf,

mit der die Seele in Aufopferung ihrer selbst Gott allein um Gottes willen unter Ausschaltung der Motive der Furcht und Hoffnung anhangen muß. Dieser Begriff ist gleichfalls aus dem französischen Quietismus übernommen, wo er besonders in Fénelons Leben und Lehre eine Rolle gespielt hat. Eine nicht unwesentliche Wurzel der quietistischen Frömmigkeit liegt in der Theologie des Franziskanertheologen Duns Scotus, der gegenüber dem Dominikaner Thomas v. Aquin die Erfassung des Göttlichen aus einem Akt des Erkennens zu einem Akt des Willens stempelt. Die Seligkeit wäre demnach der Akt der Liebe zu dem gegenwärtigen höchsten Gut, in welchem der Wille zur Ruhe kommt. Als Akt der reinen Liebe oder der Gelassenheit des Willens wird also die Vereinigung mit der Gottheit erstrebt.

Die quietistischen Maximen wurden erstmals durch Peter Poiret in die Kreise der reformierten Kirche getragen. Dieser, ehemals reformierter Prediger zu Anweiler in Pfalz-Zweibrücken, lebte seit 1676 ohne kirchliches Amt in Holland in der Nähe der Antoinette Bourignon, die ihm selbst die französische Mystik direkt vermittelte.

Tersteegen weicht in mancherlei Punkten von der kirchlich-reformierten Lehre ab. Er setzt im wesentlichen die seit Brakel datierende pietistische Überlieferung innerhalb der reformierten Kirche fort, biegt sie aber stark ins Quietistische um. In konsequenter Verwirklichung des Sekten-

typus fordert er die Ausschließung Unwürdiger vom Abendmahl und deutet dieses selbst auf spiritualistische Weise. Tersteegen hat es aber immer abgelehnt, für einen Separatisten gehalten zu werden. Dennoch ist es ein sehr loses Band, das ihn mit der reformierten Gemeinde verknüpft. Die Art seiner Frömmigkeit ist vollkommen unkirchlich, oder besser gesagt, überkonfessionell. Sein ganzes Interesse ist auf die Gemeinde der Heiligen gerichtet. Gott hat in jeder Partikularkirche seine Auserwählten, die nur Ihm bekannt sind. Jeder, der konsequent nach dem Maßstab seiner inneren Überzeugung und seines Gewissens ein sittliches Leben führt, wird die Seligkeit erlangen. „Ich glaube, daß sowohl in der Partei der Römisch-Katholischen als unter den Lutheranern, Reformierten, Mennonisten die Seelen nicht weniger als unter den Separisten zu dem höchsten Gipfel der Heiligung und Vereinigung mit Gott gelangen können... Wenn... einer überzeugt ist, diese oder jene Gebräuche seien wider Gott... ist er verpflichtet, sich solcher Dinge zu enthalten. Im umgekehrten Falle ist er verpflichtet, sich ihrer zu bedienen." Diese Anschauung deckt sich mit der Lehre der katholischen Kirche, die von einer Zugehörigkeit zur Kirche „der Seele nach" spricht und all denen aus allen Konfessionen die Seligkeit verheißt, die nach bestem Wissen und Gewissen ein Leben der absoluten inneren Wahrhaftigkeit führen. —

Wo soll ich zur Kirche gehen? fragt Tersteegen, und er antwortet:

Du suchst den Tempel weit, der doch, wie Gott, ganz nahe;
Das wußt ich nicht, sprach, der die Himmelsleiter sahe:
Wo Abraham nur kömmt, er Gott ein Altar baut:
Da ist die Kirch, wo man Gott sucht, verehrt und schaut.

Die geschichtliche Betrachtung führt Tersteegen wie Gottfried Arnold, wie die Franziskaner-Spiritualen, wie die Böhmischen Brüder, die Täufer, die Gnostiker und fast alle christlichen Sektierer zu der Urgemeinde als dem christlichen Idealzustand. Der Verfall beginnt mit dem Staatskirchentum Konstantins.

Um seiner Sehnsucht nach einem rein beschaulichen Leben Genüge zu tun, richtet Tersteegen mit mehreren Gleichgesinnten 1727 auf dem Hofe seines Freundes Otterbeck zwischen Mülheim und Elberfeld eine klösterliche Gemeinschaft ein. Nach seiner Anweisung veranstaltet man gemeinsame Andachten und pflegt das innerliche Herzensgebet und das heilige Stilleschweigen. Als berufliche Beschäftigung betreibt man die Weberei. Das Unternehmen nahm nicht einen in jeder Hinsicht befriedigenden Fortgang, bestand aber bis gegen Ende des Jahrhunderts. —

Tersteegen, der „gottselige Arbeiter im Weinberg des Herrn", ist nun wirklich einer der „Stillen im Lande", auf den diese Bezeichnung zu Recht Anwendung findet. In der Welt lebend, hat er die Welt schon überwunden, sein Geist

ist ganz in Gott gesammelt, in Liebe versunken, lauscht er der inneren Stimme:

Ja, m e i n e Liebe ist gekreuzigt und erhöht:
Was nützt mir alle Welt, samt Ehre, Lust und Schätzen?
Die Hände sind mir fest, ich kann mich nicht ergötzen,
Es ist kein Feur in mir, als das zum Vater geht.

In den geistlichen Liedern schwingt als Unterton eine leise Melancholie, eine Sehnsucht nach Ruhe und Heimkehr. Die Dämmerung sinkt hernieder, es geht gen Abend, ringsum Stille und Schweigen:

. . . . . .

Der Wandersmann legt sich ermüdet nieder,
Das Vöglein fleugt nach seinem Nestchen wieder;
Das Schäflein auch in seinen Stall kehrt ein:
Laß mich in dich, mein Gott, gekehret sein.

. . . . . .

Die Dunkelheit ist da, und alles schweiget,
Mein Geist vor dir, o Majestät, sich beuget:
Ins Heiligtum, ins Dunkle, kehr ich ein,
Herr, rede du, laß mich ganz stille sein.

. . . . . .

Müder Geist, nun kehr' zur Ruh'
Und vergiß der Bilder alle;
Was nicht Gott ist, dir entfalle:
Schweig dem Herrn und halt ihm still,
Daß er wirke, was er will.

Die Nacht ist hereingebrochen, aber noch immer wacht das unruhvolle Herz und die geschäftige Phantasie. Da dringt in die Seele ein süßer Glanz von Himmelslicht, der Geist schwingt sich empor und betet an:

Nun schläfet man; Und wer nicht schlafen kann,
Der bete mit mir an Den großen Namen
Dem Tag und Nacht Wird von der Himmelsmacht
Preis, Lob und Ehr' gebracht. O Jesu Amen.

Weg Phantasie! Mein Herr und Gott ist hie:
Du schläfst, mein Wächter, nie: Dir will ich wachen,
Ich liebe dich, Ich geb' zum Opfer mich
Und lasse ewiglich Dich mit mir machen.

Es leuchte dir Der Himmelslichter Zier;
Ich sei dein Sternlein, Hier und dort zu funkeln.
Nun kehr ich ein; Herr, rede Du allein,
Beim tiefsten Stillesein, Zu mir im Dunkeln.

Im Jahre 1737 erschien bei Tersteegen Martin Dober, ein Gehilfe des Grafen Zinzendorf, um für die Brüdergemeinde zu werben. Gemäß seinem Grundsatz der Neutralität gab Tersteegen abschlägigen Bescheid und wirkte auch unter seinen Frommen der Herrnhutischen Mode entgegen. Er fühlt sich mit denjenigen unter den Herrnhutern vereinigt, die in seinem Sinn der Selbstverleugnung Kinder Gottes sind. Die Spaltungen aber bedauert er. In dieser Episode wird ein bezeichnender Charakterzug der beiden Männer deutlich. Tersteegen erscheint hier wieder als der in sich ruhende Mystiker, milde, duldsam und gelassen, bestrebt, aller exklusiven sektiererischen Eigenbrötelei entgegenzuarbeiten. Zinzendorf steht ihm gegenüber als der unruhige, stets betriebsame Agitator, zwar ebenfalls meist tolerant in seiner Denkweise, aber zeitweise geradezu besessen von der Idee seines Philadelphiertums und stets bekehrungssüchtig.

Da wir Zinzendorf in den Kreis unserer Betrachtung stellen, nähern wir uns einer der dunkelsten Seiten des Pietismus. Gewiß gab es auch bei anderen Seitentrieben des Pietismus Entartungen, Maßlosigkeiten, und der bei den auf einseitige Askese eingestellten Sekten so häufige Umschlag in Libertinismus fehlte selbst bei den Erweckten des Tersteegenschen Kreises nicht. Aber diese Erscheinungen gehören mit zum Bild der Zeit, deren gärende Unrast und enthusiastische Bewegtheit in ihrem elementaren Stürmen und Drängen erst imstande war, die lähmenden Bindungen zu lockern, die starre

Form zu zerbrechen und dem Geiste Spielraum und Bewegungsfreiheit zurückzugeben. Erst auf dem so bereiteten Boden konnten neue Geistestriebe Wurzel fassen und die Blütezeit der deutschen Dichtung vorbereiten helfen.

Zinzendorf aber nimmt eine Sonderstellung ein. Betrachten wir seine poetische Produktion, so zeigt sich, wie auch hier das von der vorangehenden Generation mechanisch Reproduzierte zum erlebten Gehalt seiner Dichtung wird, allein es fehlt ihm der künstlerische Geschmack und die dichterische Kraft, um aus seiner Empfindung ein geformtes Ganze zu runden. Es bleibt bei dem Bloßstellen der Empfindung, die in ihrer Nacktheit und künstlerischen Formlosigkeit erschreckend wirkt. Mit wenigen Ausnahmen ist diese geistliche Dichtung literarhistorisch und künstlerisch bedeutungslos, wenn auch religionsgeschichtlich nicht uninteressant.

Was nun aber das Kennzeichnende der Zinzendorfschen Abart des Pietismus ausmacht, das ist der stoffliche Gehalt und die Vorstellungswelt, von der dieser Mann und zeitweise die ganze Brüdergemeine beherrscht ist. Nur mit tiefem Grauen kann man in diese Abgründe des menschlichen Seelenlebens blicken. Es zeigt sich uns das Bild einer religiösen Gemeinschaft, die, überzeugt von ihrer Heiligkeit, jahrelang ohne ihr Wissen der greulichsten Unzucht des Geistes verfallen war, der es vorbehalten war, höchste ethische und religiöse Werte, die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, die Geheim-

nisse des Glaubens, die Heiligkeit der Ehe zu schänden. Und der intellektuelle Urheber dieser Verirrungen des menschlichen Trieblebens war Graf Ludwig von Zinzendorf.

Schon Ritschl hat begonnen, dem Grafen den Glorienschein zu entreißen und die Legende, die sich um seine Person gebildet hatte, zu zerstören. Die Mängel des Grafen sind schon von ihm schonungslos aufgedeckt. Seitdem sind ihm hierin viele neueren Biographen und Historiker der Brüdergemeinde, u. a. Plitt, Bernhard Becker, Jos. Müller, Kölbing, Reichel, Jüngst gefolgt. Schließlich hat Pfister die dem Wesen Zinzendorfs adäquateste Darstellungsform gefunden, indem er sein Leben als Krankengeschichte beschreibt. Abgesehen von der Verständnislosigkeit, mit der Pfister den historischen Manifestationen des Religiösen als solchen gegenübersteht, hat er im Falle Zinzendorf dankenswerte Arbeit geleistet. Hier kommt die analytische Psychologie voll zu ihrem Recht. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Zinzendorfs ganze Persönlichkeit nur auf diesem Wege zu fassen ist. Seine ganze innere Zwiespältigkeit, seine Zweideutigkeit und „tiefe Dissimulation" (Schrautenbach), seine Eitelkeit und Herrschsucht wie die femininen Züge in seinem Charakter finden so ihre zwanglose Erklärung.

Zinzendorfs Entwicklung ist ein Schulbeispiel dafür, wie sehr eine miserable Pädagogik einen Menschen verbiegen und zum geistigen Krüppel machen kann. Da dieselben Erzie-

hungsgrundsätze wie im Falle Zinzendorf in pietistischen Kreisen mannigfach getätigt wurden, so kommt ihnen eine gewisse typische Bedeutung zu, und so fällt ein Licht auch auf andere absonderliche Verbildungen des natürlichen Empfindens innerhalb dieser Gruppen.

Die streng pietistische Umgebung, in die Zinzendorf hineingeboren war, verscheuchte durch eine übertriebene Strenge alle Lebensfreude aus dem Herzen des Knaben, ließ ihn ohne Verständnis und Liebe heranwachsen, so daß er schon frühzitig lernte, alle kindliche Liebe auf die Gestalt des Heilandes zu übertragen. Er war niemals Kind gewesen, selbst die harmlosesten Vergnügungen waren ihm versagt. Er schreibt dem Heiland nun schon Briefchen, die er aus dem Fenster wirft. Im Alter von sieben und acht Jahren leidet er an Angstzuständen und hat geistliche Anfechtungen. Auf dem Pädagogium zu Halle wird ihm durch den Umgang mit August Hermann Francke die pietistische Seelenverfassung tiefer eingeprägt, er wird streng gehalten und hart gezüchtigt, und sein inneres Leben verläuft in solcher Einsamkeit, daß er sagen kann: „Ich habe vom sechsten Jahre bis ins einundzwanzigste allein mit ihm (dem Heiland) leben müssen, und habe niemand gehabt, dem ich mein Herz hätte vertrauen können." Frühzeitig macht er sich so dem Leiden vertraut und gewinnt schließlich Freude an der Versenkung in die eigene Seelenqual. Mit den Kameraden hält er Gebetszusam-

menkünfte und gründet nicht weniger als sieben Knabenvereine.

Die Universitätsjahre in Wittenberg verstärkten Zinzendorfs pietistische Neigungen. Er durchwachte ganze Nächte, in Gebet und Schriftlesung versunken, er fastete und eiferte gegen die sogenannten „Mitteldinge", d. h. Dinge, gegen die die kirchliche Dogmatik sich indifferent verhielt, wie Tänze, Schauspiele, Alkohol- und Tabakgenuß u. dergl.

Die juristischen Studien lassen den jungen Grafen gleichgültig; er erblickt im Kirchendienst seine eigentliche Bestimmung und studiert ohne methodische Anleitung auf eigene Hand Theologie. Nur widerwillig tritt er auf Wunsch seiner Verwandten in den sächsischen Staatsdienst.

Eine Reise nach Frankreich führt den Grafen in die Reihen der Jansenisten und bringt ihn in nahe Verbindung mit dem Erzbischof von Paris, dem Kardinal von Noailles, der seinen Protest gegen die Bulle Unigenitus noch aufrecht erhielt. „In dem unergründlich tiefen Meere des Leidens und Verdienstes Jesu und der dadurch erworbenen Gnade, selig und heilig zu werden," fanden sich die beiden Männer zusammen. Als der Bischof sich der päpstlichen Entscheidung gegen den Jansenismus unterwarf, führte Zinzendorf durch ein hitziges und jugendlich unbeherrschtes Schreiben den Bruch herbei.

Eine geplante Heirat mit seiner Cousine Theodore von Castell kam nicht zustande. Der Graf trat zurück, als sein

Freund Heinrich XXIX. von Reuß das Mädchen begehrte; denn die Verneinung des eigenen Willens verbürgt ja nach quietistischem Grundsatz die Erfüllung durch den göttlichen Willen. Überdies meint er: „Ich habe sie ohnehin zu lieb und hänge zu sehr an ihr; welches mir und ihr schädlich seyn oder werden kann." Denn seine Liebe zu ihr war ja nur „Naturliebe". Seine ganze Libido ist bereits jetzt auf Jesus konzentriert. Um diese Zeit entstehen die Verse:

Reiner Bräutgam meiner Seelen,
Tilge fremder Liebe Flamm,
Laß mich deine Lieb erwählen,
Auserwählter Bräutigam!

Welcher unter allen denen,
Die Natur verbinden kann,
Die sich nach Geliebten sehnen,
Welcher gleichet meinem Mann?

Auf der anderen Seite ist dem Grafen Sündenqual, Sündenangst, das ganze Leben zur Last. Müdigkeit übermannt ihn. Todessehnsucht spricht aus dem Herbstlied „Angenehme Sterbens-Gedanken".

In Dresden leitet Zinzendorf öffentliche Versammlungen, die den Grund zu der ihm vorschwebenden philadelphischen Gemeinde legen sollen. Die Liebe zum Gekreuzig-

ten sollte alle verbinden, ohne daß sie aus ihren angestammten Kirchen auszuscheiden brauchten. Auch ihm war es gleich den englischen Böhmisten, gleich Petersen und Arnold um die Sammlung der wahren Gläubigen und Erweckten aus allen Bekenntnissen zu tun, auch er erblickte in den evangelischen kirchlichen Anstalten bloßes Namenchristentum. „In der philadelphischen Gemeinde sollte die bisher unsichtbare Kirche der in allen Religionen (Kirchen) zerstreuten Gläubigen zur Erscheinung gebracht werden." Auch Gichtelianer und Separatisten waren dem Grafen in seinen Versammlungen willkommen.

Am freundlichsten ist seine Stellungnahme zur römisch-katholischen Kirche. Dort tritt ihm in der auf dem Hohenlied gründenden Tradition der Brautmystik eine Form der Jesusliebe entgegen, die ihn verwandt berührt. Das Schema von Braut und Bräutigam in der Adoration Jesu war auch neuerdings wieder in die lutherische Kirche übernommen worden als Berichtigung der rein verständigen Auffassung des Rechtfertigungsglaubens. Zinzendorf konnte also unter Wahrung seiner Rechtgläubigkeit auch der Brautmystik, wie sie ihm unter den Nachfolgern des hl. Bernhard entgegentrat, seine Sympathie und Beachtung zuwenden. Er rühmt an der katholischen Kirche ferner die Forderung und Geltung der Armut des Geistes, die Äquipollenz des Namens Gottes und Jesu und den tiefen Respekt gegen die „unsichtbare Kirche" (Vergl. oben). Zwar führen

die Römischen das Anathema der Gegner im Munde und Panier, haben aber oft viel Billigkeit gegen sie, „wir Protestanten führen die Freiheit im Munde und auf dem Schilde, und es gibt unter uns in Wirklichkeit wahre Gewissenshenker." 1727 gibt Zinzendorf gar ein „Christkatholisches Singe- und Betbüchlein" heraus, in welchem eine Auswahl von Liedern des Angelus Silesius mit anderen katholisierenden Gesängen vereinigt ist. —

Ein bemerkenswerter Zug in dem vieldeutigen Charakter des Grafen ist seine zeitweise Neigung zu verstandesmäßiger Erfassung religiöser Grundwahrheiten. Dann greift er zur praktischen Philosophie, er nimmt Bayles Dictionnaire critique zur Hand und gesteht, daß er nach der Bibel in keinem Buche lieber lese, während z. B. für Dippel Bayle ein „atheistischer Charlatan" ist. Aus solcher Beschäftigung ist die in 32 Stücken erschienene periodische Schrift entstanden: „Sokrates, d. i. aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten." Mit Thomasius vertritt hier Zinzendorf das Prinzip der staatlichen Toleranz in religiösen Angelegenheiten und kommt somit in manchen Zügen dem allgemeinen Charakter des Aufklärungszeitalters entgegen.

Kurz vor Zinzendorfs Verheiratung (1722) mit Erdmuth Dorothea, Gräfin Reuß, hatten sich auf dem vom Grafen käuflich erworbenen Gute Berthelsdorf die ersten mährischen Brüder angesiedelt, und 1724 folgten andere

nach. Sie richteten sich an dem sogenannten Hutberge ein, welcher der allmählich wachsenden Siedelung den Namen Herrnhut gegeben hat.

Die Unität der böhmischen und mährischen Brüder setzt sich zusammen aus den letzten versprengten Überresten der hussitischen Bewegung. Die ursprüngliche Lehre kam etwa mit den Grundsätzen der Franziskaner-Spiritualen überein. Das Gesetz Christi sollte Gesetz des Staates sein. Und das Gesetz Christi war niedergelegt in der Bergpredigt. Sie war also wiederum die Norm, an der sich die Ideologie dieser Sekten orientierte. Man wandte sich gegen die hieratische Ordnung der Kirche, vor allem aber gegen ihre weltliche Macht und ihre Verknüpfung mit dem Staate seit Konstantin. Kriegsdienste, die Annahme von Staatsämtern, Eid, Handel wurden verworfen. Die Transubstantiation wurde geleugnet, das Abendmahl symbolisch gedeutet. Dazu gesellte sich dann der uns aus der Sektengeschichte geläufige Anspruch, ein getreues Abbild der ersten christlichen Gemeinde zu sein.

Um dem Klerus, den man bald als selbständigen Stand dennoch wieder einführte, den Stempel apostolischer Überlieferung zu verleihen, ließen die Brüder einen der Ihrigen durch den Bischof der Waldenser, Stephan, ordinieren, welcher seine Würde von einem katholischen Bischof empfangen haben sollte. Seitdem pflanzte sich die bischöfliche Würde im Kreise der Brüderunität fort.

Die Gemeinde hatte viel unter Verfolgungen zu leiden, vermehrte sich aber dennoch stark und griff auf die Bevölkerung der Städte über. Allmählich erfolgte ein Nachlassen vom ursprünglichen asketischen Ideal und eine Angleichung an den Geist der Welt. Man sperrte sich jetzt nicht mehr gegen die Annahme von staatlichen Ämtern, man schwor auch im Notfall einen Eid und trieb Handel und Gastwirtschaft. Aber manche asketische Züge waren noch immer erhalten. Der Zölibat war unter den Priestern fast allgemein Sitte, wenn auch die Heirat grundsätzlich gestattet war. Die Priester übten eine gewisse Disziplin durch Verwaltung des Bußsakraments und wandten ihr Augenmerk auch den täglichen Lebensgewohnheiten der Gläubigen zu. Die demokratische Gleichordnung ist allmählich wieder einer hierarchisch-aristokratischen Gliederung gewichen.

Zu Anfang des 16. Jahrhunderts mag die Gesamtzahl der Brüder in Böhmen und Mähren 100 000 weit überschritten haben. Verhandlungen mit Luther wurden in freundschaftlichem Tone geführt. Eine 1535 dem König Ferdinand überreichte Bekenntnisschrift hat Luther mit einer anerkennenden Vorrede versehen und herausgegeben. Er soll geäußert haben, seit der Apostel Zeiten sei deren Lehren und Bräuchen keine Gemeinde so nahe gekommen, als die der böhmischen Brüder.

Nach dem Schmalkaldischen Krieg, an dem die Brüder im Königreich Böhmen auf Seiten der Aufständischen teilgenom-

men hatten, setzte eine Epoche der völligen Unterdrückung ein. Die Zusammenkünfte wurden verboten, Kirchen und Versammlungshäuser an die Katholiken und Utraquisten ausgeliefert. Nur Mähren blieb unberührt. Viele Brüder, die sich den Verordnungen nicht fügen wollten, wanderten nach Preußen und Großpolen aus. Günstiger als in Preußen, wo sie sich der Disziplin der Landeskirche unterordnen mußten, war ihre Stellung in Großpolen, wo sie neben Lutheranern und Calvinisten ihre eigene Religionsform aufrichten und pflegen konnten. Schließlich entzog man den in Preußen angesiedelten Brüdern die letzten Privilegien, und so kehrten sie 1574 in die Heimat zurück.

Inzwischen machte die allgemeine Verweltlichung der Gemeinden Fortschritte. Genußsucht und Luxus nahmen überhand, und der Klerus befreite sich von der Bindung des Zölibates. Der lange Kampf um religiöse Freiheit und Gleichberechtigung wurde 1609 durch den sogenannten „Majestätsbrief" Rudolfs II. beendet.

Die politische Lage hatte die Brüder zu einer Union mit der lutherisch-utraquistischen Partei genötigt. Dessenungeachtet setzten sie 1616 auf einer Synode zu Zerawic ihre eigene „Kirchenzucht und Ordnung" fest, die Joh. Amos Comenius später herausgegeben hat.

Als Luthertum und Brüdergemeinde in Böhmen und Mähren der vordringenden Gegenreformation weichen mußten, wanderten wiederum viele Brüder nach Polen aus und ver-

schmolzen dort mit den reformierten Gemeinden. Comenius (1592—1671), der letzte Senior und Bischof der Zurückgebliebenen gab die Hoffnung auf ein Wiedererstehen der Brüdergemeinde nicht auf und übertrug die bischöfliche Würde seinem Schwiegersohn Peter Jablonsky, und dieser wieder seinem Sohn Daniel Ernst Jablonsky, dem Hofprediger in Berlin.

Nachkommen dieser letzten Gemeinde, die sich in Mähren behauptet hatte, waren es also, die den Grundstock der Herrnhutischen Gemeinde bildeten. Zinzendorf ging auf ihre Eigentümlichkeiten ein und führte eine Erneuerung der böhmisch-mährischen Brüdergemeinden herbei. Über die Brüder waren allerlei Legenden im Umlauf. Bald sprach man von einer angeblichen Identität mit dem Waldensern, bald leitete man ihre Herkunft von den apostolischen Zeiten ab. Der Berthelsdorfsche Konventikel hielt sich unter dem maßgebenden Einfluß des ehemaligen Zöglings von Halle, des Pastors Joh. Andreas Rothe, in dem Rahmen der Ordnung der lutherischen Kirche und huldigte dem Spenerschen Grundsatz der ecclesiolis in ecclesia. 1727 gelingt es Zinzendorfs Autorität, in Herrnhut ein Statut durchzusetzen, das bestehenden Zweifeln und Streitigkeiten ein Ende macht und die wesentlichen Punkte der Kirchenordnung des Amos Comenius mit der kirchlichen Zugehörigkeit zur Parochie Berthelsdorf verband. So wurde zwar ein gewisses Maß der Absonderung zugestanden, aber einem

eigentlichen Separatismus gleichzeitig entgegengewirkt. Zur Durchführung des Statuts in Herrnhut wählte man zwölf Älteste, und Zinzendorf und der Freiherr Friedrich von Watteville übernahmen das Amt der Vorsteher. Als sich die religiöse Bewegung von Herrnhut aus auch auf Berthelsdorf übertrug, sah sich Pastor Rothe bewogen, das Statut auch in seinem Dorf durchzusetzen. So waren nun die Brüder zum erstenmal unter Vorbehalt ihrer disziplinarischen Eigentümlichkeit einer lutherischen Parochie einverleibt und auf deren gottesdienstliche Ordnung verpflichtet. Trotzdem steht Zinzendorf innerlich der etablierten Lutherkirche nach wie vor fern. Abgesehen von ihrem Lehrbekenntnis ist sie für ihn nur ein Rechtsgefüge mit Gewissenszwang, ihre Prediger sind Knechte des Verderbens. Mit Einschränkungen hat sich der Graf aber trotzdem zur Augsburgischen Konfession bekannt. Auf jeden Fall ist seine eigene Stellung eine höchst zweideutige und unklare. Er machte zwar einmal den Versuch, die Brüderverfassung und Kirchenzucht preiszugeben, ließ aber dann nach echt pietistischer Geistesart das Los entscheiden, das sich gegen seinen Plan erklärte. Der Gebrauch des Loses ist wie das vielfach angewandte „Däumeln", d. h. das Aufschlagen von Bibelstellen aufs Geratewohl, um sich in schwierigen Situationen zurechtzufinden, wiederum eine Äußerung quietistisch-pietistischer Mentalität, die sich immer unter persönlicher Führung Gottes glaubt, die in dumpfem Fatalismus die Verantwortung für das eigene

Handeln von sich abwälzen und Gott allein das Tätigsein zuschieben möchte.

Die soziale Einrichtung der Gemeinde war bis ins kleinste durchorganisiert. Man hatte Aufseher, die die Arbeit überwachten und dafür sorgten, daß gute Arbeit um billigen Preis geliefert wurde. Zur Krankenpflege verfügte man über geschultes Personal. Vierundzwanzig Personen verbanden sich zum sogenannten Stundengebet und übten von einer Mitternacht zur anderen abwechselnd Gebet und Fürbitte. Im Gedanken an die christliche Urgemeinde führte man Agapen oder Liebesmahle und nach dem Vorbild Christi die Fußwaschung als Symbol der Entsündigung ein. Aufseher und Ermahner besorgten die seelsorglichen Arbeiten. Bald schlossen sich ledige Männer und Jungfrauen von ihren Familien ab und bezogen eigene Häuser. So entstanden die „Banden" oder „Chöre", Chöre der Kinder, der größeren Knaben, der größeren Mädchen, der ledigen Brüder, der ledigen Schwestern, der Eheleute, der Witwer und Witwen. Jeder Chor hatte eigene Vorgesetzte und feierte eigene Feste. Das Familienleben wurde zerstört.

Seine philadelphische Gesinnung bestimmte Zinzendorf zur Nachsicht auch gegen Radikalisten. So sieht er z. B. die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung (Apokatastasis) zwar nicht für schriftmäßig, aber auch nicht für unvernünftig an. Auch Anhänger Schwenkfelds fanden Aufnahme, mußten aber 1734 auf Befehl der sächsischen

Regierung das Land räumen und wanderten nach Pennsylvanien aus.

Nachdem Zinzendorf von der theologischen Fakultät der Universität Tübingen ein Zeugnis seiner Rechtgläubigkeit erlangt hatte, führte er einen lange gehegten Wunsch aus und begab sich in den geistlichen Stand der lutherischen Kirche. Nach nochmaliger Prüfung in Stralsund erhielt er die Erlaubnis zu predigen. Da er in Wirklichkeit seine Gemeinde der lutherischen Kirche als apostolische entgegensetzte, scheint dieser Schritt rein aus Nützlichkeitserwägungen hervorgegangen zu sein. Es gelang Zinzendorf denn auch, seiner Gemeinde eine immer größere Selbständigkeit zu sichern. 1735 erfolgte die Erneuerung des Brüder-Episkopates.

Mit zunehmendem Eifer begann sich Zinzendorf jetzt der äußeren Missionierung sowohl der Heiden als auch der protestantischen Landeskirchen zuzuwenden. Eine Reise nach Holland (1736), die seiner Hausgemeinde in Amsterdam Zulauf aus den Reihen der Mennoniten, Sozinianer und Separatisten brachte, fällt zusammen mit der Beschränkung der Freiheiten in seiner ursprünglichen Stiftung zu Herrnhut und mit der Ausweisung des Grafen aus Kursachsen. Mit einer kurzen Unterbrechung war er bis 1747 zum Aufenthalb außerhalb des Landes gezwungen. In Preußen fand Zinzendorf gute Aufnahme und Anerkennung seiner lutherischen Rechtgläubigkeit. 1737 erfolgte sogar seine Ordination zum Bischof der Brüderunität durch Jablonsky.

Schon 1732 hatte der Graf die ersten Heidenboten nach St. Thomas in Westindien gesandt und ihnen aufgetragen, den leidenden und gekreuzigten Heiland zu verkünden. Nach mannigfachen Reisen, die ihn nach Holland, der Wetterau, Livland, England, Brandenburg und der Schweiz führten und auf denen er mit viel Pomp und einer stattlichen Schar seiner Getreuen auftrat, begab sich Zinzendorf persönlich nach Westindien, um die Siedelungen seiner Missionare zu besichtigen. 1741 verbrachte der Graf mit seiner Hausgemeinde einige Monate in Genf. Bei ihrer Abreise wurden sie vom Pöbel mit Steinwürfen verfolgt. Dasselbe Jahr bedeutet einen wichtigen Abschnitt im Leben der Gemeinde. Auf einer Konferenz in London kam man nach langen Beratungen zu dem Entschluß, das Ältestenamt auf den Heiland selber zu übertragen. Man glaubte sich so durch ein besonderes Bündnis mit dem Herrn Jesus vereinigt. Man fühlte sich mehr als je als die auserwählte Gemeinde, die in jedem ihrer Glieder auf besonderen Schutz und die Fürsorge des göttlichen Meisters rechnen könne. Danach besuchte der Graf die ausgewanderten Schwenkfelder in Philadelphia und Pennsylvanien und brachte dort mehr als ein Jahr zu. Wie Europa mußte auch Amerika „notwendig in das Blut Christi getaucht werden".

1747 gab man endlich dem Grafen zu verstehen, daß seiner Rückkehr auf seine Besitzungen nichts mehr im Wege stünde.

Eine neuerdings von ihm erbetene Untersuchung bestätigte abermals die Rechtgläubigkeit der Gemeinde.

Was nun Zinzendorfs innere Entwicklung in diesem Zeitabschnitt angeht, so ist das bedeutsamste Ereignis wohl die Eheschließung. Des Grafen Ansichten über die Ehe kommen im allgemeinen mit den Vorstellungen, die man in vielen Kreisen der Erweckten hegte, überein. Ritschl nennt sie das Verwegenste, was Zinzendorf in seinem theologischen Dilettantismus sich geleistet hat. Bekannt ist ja der im allgemeinen weltflüchtige Zug der pietistischen Konventikel. Nachwirkend war auch noch immer der lutherische Begriff der Konkupiszenz, der bekanntlich die angeborene Begierlichkeit bereits zur Sünde stempelt. Bei einigen Gruppen nun nahm dieser Hang zur Askese, worauf wir bei Arnold hinweisen konnten, groteske und krankhaft verzerrte Formen an. So hören wir z. B., daß sich die Gräfinnen von Wittgenstein mitten im Walde und an den Berghängen in Bretterhütten einschlossen und die Speisen durch die Fensterlöcher verabreicht bekamen. Ihre einzige Liebe galt der göttlichen Sophia. In Holland forderte Teelinck, daß der Mensch durch Sündenqual und Bußkampf hindurch müsse, um zur Vereinigung mit dem göttlichen Bräutigam zu gelangen. Es ist die täuferische Skala der „Entgröbung", des tiefsten Unglaubens und des Durchbruchs oder der Ankunft des Glaubens, die hier wieder auftaucht. Labadie geht weiter und nähert sich in

seiner Auffassung der Ehe Zinzendorf. Er fordert Kinderzeugung ohne sinnliche Lust, läßt sich und seine Freundin Schürmann „Papa und Mama“ nennen, küßt sie beim Abendmahl und nimmt so einige der Verirrungen voraus, wie sie in der Folgezeit verstärkt in Zinzendorfs Gemeinde auftraten. Valentin Weigel nennt die Ehe „viehisch“, und Gichtel bezeichnet sie als Hurerei, durch welche die in der Wiedergeburt vollzogene geistliche Ehe mit der ewigen Weisheit geschändet werde. Der Umschlag nach der Gegenseite tritt wiederum ein bei Eva von Buttlar, die Ertötung der sinnlichen Lust empfiehlt, bei Erreichung dieses Zieles aber auch die mixtio carnalis für heilig erklärt.

Solche und ähnliche Gedanken hat Zinzendorf neben seiner prinzipiellen Stellungnahme gegen jegliche weltlichen Vergnügungen aus diesen Kreisen übernommen. Erdmuth von Reuß ist im Gegensatz zu ihrem Gatten eine maßvolle Natur von milder, gereifter Frömmigkeit. Auch sie war in einer streng pietistischen Familie aufgewachsen, hatte eine Bekehrung durchgemacht und den Eitelkeiten der Welt entsagt. Ihre zahlreichen Lieder sind meist auf den Ton inniger Anbetung, auf Gottes- und Heilandsliebe gestimmt, ohne in die erhitzte Bluttheologie des Grafen zu verfallen. Über sein Verhältnis zur Gräfin äußert sich Zinzendorf selbst folgendermaßen: „Was die Gräfin Erdmuth belanget, gegen welche man mir eine kalte Liebe beimisset: so ... ist dem lieben Gott nur allzu bekannt, mit was für herzlicher Zuneigung ich ihr

ergeben sei. Daß ich aber eine fleischliche irdische Liebe zu ihr haben sollte, da behüte mich Gott vor.“ Solche Liebe scheine etwas indifferent, weil sie mehr in das Inwendige als in das Äußere gehe. Geistliche Lieder variieren denselben Gedanken:

O Hochzeit! die man Sabbatruhe nennet,
O Tag des Herren! geheimes Bild der Eh,
Ihr Huren, Säue stürzt euch in den See,
Die ihr in eurer Eh Befleckung kennet,
Und die ihr nichts um Satans Tiefen wißt,
Kommt her und lernt, was Ehlichwerden ist.

Ihr Seelen! die sich in der Eh gefunden,
Nicht, weil sie wider Christum geile sind,
Nicht, weil Natur sich mit Natur verbindt,
Nein! weil sie Gott in diesem Stand verbunden;
Kommt, betet neben mir der Seelen Mann,
Das Kind des Geistes und Mariä an.

Drum will der Herr, bevor wir ehlich werden,
Das Ärgernis soll in den Tod hinein,
Das Fleisch soll blind, betäubt, beschnitten sein;
Sonst ist die Eh der Christen Höll auf Erden;
Wer aber Geist aus Geist geworden war,
Mit dessen Eh hat's weiter nicht Gefahr.

Zinzendorf geht nun so weit, daß er sich nicht scheut, die eheliche Beiwohnung für ein Sakrament in Analogie mit dem Abendmahl auszugeben, wobei der Ehemann den Stellvertreter Christi darstellt. Auch diese Anschauungen sind in zahlreichen geistlichen Liedern wiedergegeben. Je mehr nun die sexuellen Lustfunktionen aus dem Bereich des Natürlichen verdrängt und verwiesen werden, um so stärker und schließlich mit priapischer Brunst heften sie sich an den Marterleib Christi. Schon jetzt werden einzelne Teile und Stellen des Leibes Christi zum bevorzugten Gegenstand der Andacht. Pfister hat unter Heranziehung der Werke und der reichen Zinzendorfliteratur im einzelnen die masochistische, sadistische, nekrophile und homosexuelle Komponente in diesen Gefühlsorgien zweifelsfrei aufgedeckt. Er hat ferner bedeutsam darauf hingewiesen, wie im Gefühlsleben dieses Psychopathen die magische Vorstellungswelt heidnischer Mysterienkulte wieder auflebt. Albrecht Dieterichs Untersuchungen an einer Mithrasliturgie haben für solche Fragestellungen eine geeignete Grundlage geschaffen. Die Pfistersche These erfährt durch die Sammlungen der künstlerischen Produktion von Schizophrenen, die vor allem Prinzhorn zu verdanken sind, eine Bestätigung.

Wir treten mit diesen Betrachtungen in die trübste Epoche im Leben Zinzendorfs wie im Leben der Brüdergemeinde ein. Es ist die sogenannte „Sichtungszeit". Gemeinsam mit Anna Nitschmann, seiner späteren zweiten Gattin, hatte

Zinzendorf 1741 die Siedelungen in Pennsylvanien besucht. In ihrer schwärmerischen Natur, die ihm tiefen Eindruck machte, fand der Graf eine Geistesverwandte und eine Stütze für seine Blut- und Wundenfrömmigkeit. Nach seiner Rückkehr nach der Wetterau nahm er den Namen „Papa" an und ließ Erdmuth v. Reuß „Mama" nennen. Er stiftete den Orden der „Närrchen", der zur völligen Einfalt und Kindlichkeit führen sollte. Wie schon früher radikal gesinnte T ä u f e r, indem sie sich an den Buchstaben der Bibel klammerten, die kindliche Einfalt durch ein albernes kindisches Gebaren zu bezeugen trachteten, so auch Zinzendorf und seine Gemeinde. Es setzte eine geistige Zuchtlosigkeit ein, ein Rauschzustand, der alle Triebe entfesselte. Bei Festlichkeiten wurde zur Unterhaltung der ledigen Brüder die Seitenwunde des Herrn in Form einer Ellipse blutigrot gemalt und mit Goldpapier umgeben. Kreuzlufttäubelein und -fischelein umgaben das Gemächte. Das Ganze wurde mit Lichtern umkränzt und bildete den Mittelpunkt eines Liebesmahles. J ü n g s t schildert das Treiben mit diesen Worten: „Es ist die Zeit der tollsten religiösen Verirrungen des Grafen und seiner Anhänger, besonders in der Wetterau, in Herrnhag. Freilich wurzelte das alles schon in der vorangegangenen Entwicklung und schließlich in der Natur Zinzendorfs ... Bei einem Gehaben von gesucht unnatürlicher ‚Natürlichkeit' und mit kindischer ‚Kindlichkeit' redete und schrieb man nur noch in Verkleinerungsformen wie Närrchen, Herzchen, Hühnchen,

Würmlein usw. Man trieb mit abgeschmackten Festen, Dekorationen, Transparenten, Illuminationen, in läppischen Redewendungen und Liedern einen rührseligen Kultus mit Jesu Wunden, besonders mit dem ‚Seitenhöhlchen', in das man ‚ewig vernarrt und vergafft bleiben wollte'. Dieses wurde statt Christi zum selbständigen Anbetungsgegenstand. Die ‚Kreuzleutelein' schwebten in der Luft um das Kreuz als ‚Kreuzluftvögelein' und sogen als ‚Wundenbienelein' an des Lämmleins Blut und Wunden. Man freute sich zugleich der Niedrigkeit Christi, indem man sich über seine und der Apostel Rede- und Schreibweise in möglichst verächtlichen Ausdrücken erging. Zugleich faßte man die Erlösung durch Christi Blut ganz materiell-naturalistisch und feierte Christus als den Schöpfer der Welt und als Erzeuger seiner Brüdergemeine aus dem ‚Seitenschrein'. Gott trat überhaupt hinter Christus völlig zurück ... Gott selbst blieb nur eine Art ‚Großvater oder Schwiegervater', und der Heilige Geist wurde zur ‚Mutter' in der als ‚Familie' aufgefaßten Dreieinigkeit: Gott-Papa, der Heilige Geist als Mama, und ihr Flämmlein, Bruder Lämmlein ... Man hob die strenge Zucht auf. Der alte Vergleich von Christi Ehe mit der Seele wurde in Reden und Liedern bis zur Schmutzigkeit durchgeführt. Sogar das heilige Abendmahl hieß ‚Umarmung des Mannes' ... Christus sollte der Mann nicht nur der Gemeine, sondern insbesondere aller Frauen in ihr, und die Ehemänner sollten nur

‚Vizemänner' sein; die Ehe wurde nur Berufsehe für Christi Zwecke ... Daher wurde ihre Eingehung bis auf die geheimsten Vorgänge der Aufsicht der Gemeindepfleger unterworfen." Von solchen Entartungen bis zum Satanismus und der „Schwarzen Messe" ist nur ein Schritt. Christian Renatus, Zinzendorfs Sohn, schreibt 1746: „In unserer Gemeine geht's immer blutiger zu, und die Kreuz- und Blutmaterie wird immer niedlicher und herzdurchdringender. Es schmeckt uns auch nichts mehr in Stunden, als Wunden und Wunden und Wunden und Wunden." Eine Liederprobe aus dieser Zeit mag genügen:

So immer seit-wärtsschielerlich,
So seiten-heimweh-fühlerlich,
So lamms-herz-gruft-durchkriecherlich,
So lamms-schweiß-spur-beriecherlich,
An der magnetschen Seit.
So jesus-schweiß-tropfhaftiglich,
Vor Liebesfieber schütterlich,
Wie's Kind voll Geistes,
So leichnams-luft-anzieherlich,
So wunden-naß-aussprüherlich,
So grabesdünste-witterlich,
Aufs Mensch-Sohnszeichen zitterlich,
Dem Licht in Salems Gassen,
Wenn Sonn und Mond erblassen.

Indes so lammhaft seliglich,
Einfältig, taubenartiglich,
So sünder-schamrot-inniglich,
So sündermäßig spielerlich,
Worein's doch immer summ:
Efflavit animum;
Vor Kreuzesfreuden weinerlich,
So brust-blat-jüngermäßiglich,
Wie Sanct Johannes;
So marter-lamms-herzhaftiglich,
So jesus-knaben-haftiglich,
So marie-magdalenelich,
Kindlich, jungfräulich, ehelich
Soll uns das Lamm erhalten,
Bis zum Kuß seiner Spalten.

Plitt nennt als Autor den Grafen Zinzendorf. Dem Kritiker bleibt ein Kommentar erspart. Der Mann hat sich selbst gerichtet.

Ein weiteres schmachvolles Dokument aus dieser Epoche bildet die sogenannte Wundenlitanei, die Pfister mit Recht eine religiöse Orgie nennt. Als Zinzendorf endlich durch erregte Stimmen von außen wie durch Proteste aus der Gemeinde selbst genötigt wurde, die bis dahin betriebene Vogelstraußpolitik aufzugeben und den gröbsten Entartungen entgegenzutreten, da tut er den Ausspruch: „Die Tändelhaf-

tigkeit hat seit 1745 die Kindlichkeit so prostituiert, daß wir erst ein bißchen zurückkommen müssen in die männliche und jünglingsmäßige Gesetztheit, eher wir wieder spielen und lallen dürfen mit Sicherheit." Mit der Auflösung der Gemeinde Herrnhag erreichten die schlimmsten Mißstände von selbst ihr Ende. —

Über den Rest von Zinzendorfs äußerem Lebensgang ist nur weniges nachzutragen. Sein Aufenthalt in Herrnhut wurde noch von mehreren Reisen nach England, Holland und der Schweiz unterbrochen. 1756 starb seine erste Gattin, und ein Jahr später war Zinzendorf mit Anna Nitschmann verheiratet. Die beiden Ehegatten starben 1760. —

Den Gedanken des spanisch-französischen Quietismus gewährt Zinzendorf keine Aufnahme. Er betont im Gegensatz zur spiritualistischen Mystik stets die Geschichtlichkeit Christi und der Heiltatsachen und wendet sich gegen die quietistische Ansicht von der auf Erden möglichen Vergottung der Seele. Seine Anschauungen über das Wesen der Mystik sind fixiert in den „Kurzen Sätzen der theologiae mysticae". Er unterscheidet zwei Wege, auf denen man zur unio mystica gelangen kann. Das eine Mal läßt Gott die Aktivität des Verstandes zur Ruhe kommen und beginnt selbst durch übernatürliche Akte und Erscheinungen zu wirken. Diese Methode ist gefährlich, denn sie ist tausend Täuschungen unterworfen. Die andere Art betrifft den Willen. Man entleert sein Herz von der Liebe

zur Kreatur und von der Eigenliebe, man senkt sich ein in Gott, man liebt nichts so sehr wie Gott und die Vollbringung Seines Willens. Das ist der rechte Weg der Vereinigung. Zinzendorf geht in diesem Punkt ganz einig mit der christlichen Mystik, indem er nicht eine Vereinigung des Wesens, sondern des Willens meint. So lehnt er auch hier die quietistische Folgerung der „reinen", uninteressierten Liebe und die Flucht vor dem Gefühl der Seligkeit ab. Im Gegensatz zu den meisten Zirkeln der Erweckten bestreitet er auch die Notwendigkeit des Bußkampfes, um gerechtfertigt zu werden. Der völlige Verzicht auf eigenen Wert gegenüber Gott reicht nach seiner Ansicht hin, um zur Gewißheit der Gotteskindschaft durchzubrechen.

In der Deutung des Abendmahls nähert sich Zinzendorf im Begriff der unio mystica dem Typus der griechischen Kirchenlehre und kommt in der Auffassung des Sakraments, indem er die Notwendigkeit der Einkleidung der übernatürlichen Gnademittel in sinnliche Zeichen gemäß der leib-seelischen Verfassung des Menschen betont, dem römisch-katholischen Lehrbegriff nahe. „Und mit dem Leichnam und durch dasselbe Blut gehet gleichsam Gottes Natur in uns ein; so kommuniziert sich uns die wesentliche Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes." —

Wie sehr auch in Zinzendorfs Religiosität die allgemeinen Grundgefühle der pietistischen Erweckungsbewegung wirksam sind, zeigen Äußerungen im „Sokrates", wo er sagt,

Religion sei keine bloße Meinung, sie nehme vielmehr den ganzen Menschen ein. Wenn der Mund von Religion spreche, so müsse er nicht Gedanken, sondern eine Herzensfülle hervorströmen lassen. Das „Gemüt" ist ihm wie der Mystik Eckhartscher Prägung das geistige Organ, mittels dessen man zum Verkosten der Gottheit gelangt. Damit aber die Religion nicht zur Schwärmerei entarte, ist es nach Zinzendorf notwendig, die Vernunft mit der Gemütsreligiosität in Harmonie zu bringen. — Diese theoretischen Darlegungen sind ganz einwandfrei. Hätte sie der Graf nur in der religiösen Praxis bewährt! —

Als Zinzendorf starb, bestanden neben den zahlreichen Brüdergemeinden in Deutschland Niederlassungen in den Niederlanden, in England, in Nordamerika. Die Heidenmission erstreckte sich auf die westindischen Inseln St. Thomas und Ste. Croix, auf Jamaika, auf Surinam und Barbice in Südamerika, auf die englischen Kolonien in Nordamerika u. a. m. Trotz dieser ausgebreiteten sozialen Wirksamkeit des Grafen fehlt ihm die eigentliche Menschenliebe. Es ist kein reines Feuer, das in ihm brennt. Ihm fehlen Güte und Demut, so gern er solche Worte in den Mund nimmt. Wahre Freundschaft kennt er nicht. Gegen seine Gattin ist er höflich, aber kalt. Untergebenen begegnet er hochmütig und despotisch. In seinem ganzen Wesen äußert sich jene unwahre Gespreiztheit, Unsicherheit und Fahrigkeit, die sich auch in seinem unklaren, stets zur Verschleierung neigenden

Stil nicht verleugnet. Im ganzen eine unglückselige, unausgeglichene Natur, die stets wie auf der Flucht vor sich selbst erscheint, um nur die innere Unrast und Friedlosigkeit zu übertäuben und zum Schweigen zu bringen.

Das pietistische Lebensgefühl in seiner Forderung einer Gefühls- und Erlebnisreligion, in seiner extremen Akzentuierung der sinnlichen Schaubarkeit und Fühlbarkeit hat sich hier selbst überschlagen und ist zu seiner eigenen Persiflage geworden.

Schluß

Katholische Universalität.

Gegenüber den Verzerrungen und Verkrampfungen des mystischen und religiösen Lebens, wie wir sie bei Betrachtung der verschiedenen Spielarten des Pietismus und einer in intellektueller, gefühls- oder willensmäßiger Überspannung sich gefallenden Aftermystik kennengelernt haben, gilt es nunmehr abschließend nochmals das Wesen christlich-katholischer oder kirchlicher Mystik zu umschreiben.

Christlich und — was dasselbe bedeutet — katholisch ist es, die ganze Wirklichkeit zu umfassen, Welt und Überwelt, Natur und Gnade, Immanenz und Transzendenz, das Innen wie das Außen, den Gehalt wie die Form, oder welche scheinbaren Gegensatzpaare wir immer aufstellen mögen, jeweils Ausdruck einer polaren Spannung, die nur in der Totalität der christlichen Seele gelöst und aufgehoben werden kann. Katholisch ist es, den Riß, der durch die sündhafte Verkehrung des Willens in die Ordnung der Natur gekommen ist,

zu heilen durch das von der Übernatur geschenkte Licht der Gnade, die gefallene Natur wieder herzustellen und zu heiligen durch ihre Einbeziehung in die universale Ordnung des göttlichen Weltplanes. Fortan besteht des Geschöpfes einzig große Aufgabe in dem Bauen an dem Reiche Gottes, das in der Natur seinen Anfang nehmen und in der Übernatur seine Vollendung finden soll. Christlich und katholisch ist es darum, wenn man erkennt, wie auch in die natürlichen Ordnungen der Welt ein göttlicher Vernunftkeim eingesenkt ist, wie die metaphysische Wesenheit des Geschaffenen gut und sein Gebrauch erlaubt ist, sofern er sich einschmiegt in die gottgewollte Ordnung alles Seins. Die Vielheit des Geschaffenen ist ein Sinnbild und ein Spiegel, sie weist über sich hinaus auf das Eine und ewig Ungeschaffene.

Die rechtgläubige Theologie kennt weder eine übersteigerte Transzendenz, die der Gnade Gottes alles und dem freien menschlichen Willen nichts überläßt, noch eine übersteigerte Immanenz, die fast regelmäßig zu einem ungesunden Wuchern des Gefühls und zu einer Überbetonung persönlichen Erlebens, schließlich zu Subjektivismus und Kreaturvergötterung führt. Waren solche ungesunde Ausschweifungen des religiösen Lebens in der Vergangenheit meist auf Gruppen und Sekten beschränkt, so sehen wir in den letzten Jahrhunderten und Jahrzehnten das gesamte Geistesleben von diesen Krankheitskeimen angefressen und vergiftet. Von Menschenvergötterung erfolgt immer wieder

der Umschlag in verwegenste Mystik, man schwankt „zwischen gottesleugnerischer Weltimmanenz und weltflüchtigem Schwärmertum hin und her" und vermag „weder einen gesunden Standpunkt subjektiver Religiosität noch objektiver Religion einzunehmen" (Przywara S. J.). Im konsequenten Verfolg der übersteigerten Transzendenz kommt es danach entweder zu einer quietistischen Haltung der Seele, die Gott alles zuschreibt und überläßt, selbst aber gänzlich passiv bleibt, weil die „radikal verderbte Kreatur" nach dieser Anschauung mit all ihrer Anstrengung nichts zu wirken vermag, oder es tritt der Umschlag zur radikalen Immanenz ein, der Mensch trägt und vernimmt die Gottheit in sich als „inneres Wort" und als „inneres Licht", so daß also eigentlich nicht mehr er es ist, der wirkt und handelt, sondern (wie er wähnt) Gott in ihm und durch ihn, und, wie wir schon sagten, maßlose Kreaturvergötterung im schroffen Wechsel mit hysterischer Sündenangst ist die Folge. Es bleibt dann noch als dritte Möglichkeit die theoretische Anerkennung beider Sphären, der transzendenten und der immanenten, aber ihre praktische Trennung und Isolierung. Dann folgt aus der Spannung zwischen Natur und Übernatur ein endgültiger Bruch. Dann steht der Glaube unverbunden und zu nichts verpflichtend neben dem sich eigengesetzlich ratione peccati entfaltenden Leben, als „reine Innerlichkeit", die nicht fähig und nicht willens ist, sich eine Form im Wirklichen zu schaffen, ihr geistiges Gesetz dem Stofflichen einzubilden. Der

Glaube geht seine eigenen Wege, und das Leben geht seine eigenen, ganz anders gearteten Wege. Das Gottesreich ist völlig ins Jenseitige verlegt, auf seine Verwirklichung innerhalb der natürlichen Ordnung ist systematisch Verzicht geleistet. Welt und Überwelt fallen auseinander, und wenn das wahrhaft christliche Tun immer zu einer Versöhnung und einer Synthese führt, so ergibt sich nun aus einer unbedenklich geübten doppelten Moral die Tendenz zu Zerstückelung, Auflösung und Zersetzung. Solange der furchtbare Ernst des lutherischen Sündenpessimismus noch das religiöse Leben beherrscht, fügt sich der Mensch mit einer gewissen Art von Heroismus gemäß der „heillosen Verderbtheit der sündigen Kreatur" in die verdorbenen Ordnungen der Welt im Vertrauen auf die „zudeckende Rechtfertigung" durch Christi Sühnetod und kämpft in „innerweltlicher Askese" gleichsam auf verlorenem Posten. Hat sich dann aber der Sündenbegriff gemildert und ist unter dem Einfluß des Neuprotestantismus und der Aufklärung der Autonomiegedanke zu stärkster Geltung gekommen, ist also endgültig der Umschlag von absoluter Transzendenz zu absoluter Immanenz, von der Religion des Absoluten zur „natürlichen Religion" erfolgt, dann erheben Menschenvorwitz und Menschenaberwitz, Vernunftdünkel und Fortschrittsoptimismus immer frecher ihr Haupt, und der Abgrund der verwüsteten menschlichen Gesittung und Kultur tut sich mit logischer Folgerichtigkeit auf.

Dagegen kennt nun die rechtgläubige Theologie Gott nur

als den Schöpfer und Erhalter, der sich als der Wirkende in uns und über uns bezeugt. Das übernatürliche Licht der Gottheit leuchtet als Funke auf in der von Christus überformten Menschenseele, mit dem Empfang der heiligen Taufe nimmt das übernatürliche Leben im Menschen seinen Anfang, und die übrigen von Christus eingesetzten Sakramente fördern sein Wachstum und sollen Seele und Leib, Innen- und Außenwelt zur Vollendung der Überwelt führen. Zur Einordnung in diese dynamische Einheit Natur-Gnade ist alles Geschaffene bestimmt und verpflichtet, und es gibt kein Gebiet des Lebens und der Kultur, das man mit irgendeinem Schein von Recht davon ausnehmen könnte. Und weiter ist Tatsache nach christlicher Lehre, daß, wer sich freiwillig von der gottgewollten Ordnung ausschließt, seine Bestimmung verfehlt, das übernatürliche Leben in sich vernichtet und nicht das Licht, sondern die Nacht und Gottesferne der Verdammnis erwählt.

Was so für die rechtgläubige Theologie im allgemeinen gilt, das gilt im besonderen für das weite Land der christlichen Mystik, deren einzige Wahrheitsquelle die katholische Glaubenslehre bildet. Diese Mystik ist ihrem Wesen nach nicht, wie protestantisches Vorurteil gerne meint, kultur- und lebensfeindlich, kultur- und lebensverneinend. Eine solche Auffassung widerspricht der Wahrheit geschichtlicher Tatsachen ebenso wie den Lehren der mystischen Theologie. Diejenigen Zerrformen der Mystik, auf welche

diese Meinung zutrifft, haben wir in der Ketzer- und Sektengeschichte an verschiedenen Beispielen aufgezeigt. Die Kirche hingegen hat immer eine andere Auffassung von der Mystik gehabt. Sie hat in ihren Lehrentscheidungen allen manichäischen Dualismus, jeden überspannten Idealismus, jede Askese als Selbstzweck und darum jede prinzipielle Natur- und Weltverachtung ebenso wie jede pantheistische Naturüberschätzung seit jeher konsequent abgelehnt.

Christliche Mystik also ist lebens- und kulturbejahend und -fördernd. Sie weiß, daß sie Gottes Atem im Geschaffenen zu finden vermag, wie sie ihn auch zu finden versteht bei der Einkehr in den eigenen Seelengrund. Die Fülle der Gnaden dünkte ihr aber das bilderlose Schauen, und auf einem langen und harten Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung strebte sie diesem Ziele zu. Keineswegs aber verschmähte sie die ordentlichen Heils- und Gnadenmittel. Ihre Innerlichkeit war somit keine frei schwebende, sie wußte sich geleitet von der kirchlich-kultisch-sakramentalen Sprache des fortlebenden Christus in der Liturgie. Sie ist also nicht, wie die Zerrbilder, die auf unserem Wege uns begegnet sind, ein unbestimmtes religiöses Fühlen und Schwärmen, sondern „eine von Ideen, von spekulativen Gedanken getragene katholische Richtung“ (Grabmann).

Inhalt

Vorwort 7

I. Das mystische und das magische Element in der Religion; (Kirche und Sekte) 9

II. Die katholische Restauration und die deutsche Literatur des 17. Jahrhunderts 72

Einleitung 72

1. Friedrich Spe 95

2. Die Mystik in Leben und Dichtung des Angelus Silesius 116

III. Mystik und Pietismus 145

(Gottfried Arnold, Gerhard Tersteegen, Graf Ludwig von Zinzendorf)

Schluß 224

Inhalt 231

Allgemeines Literaturverzeichnis 233

Anhang: Anmerkungen 241

Allgemeines Literaturverzeichnis

Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, Occulta Philosophia, deutsch Stuttgart 1852.

— Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften, hrsg. von Fritz Mauthner, München 1912.

— Magische Werke, in 5 Teilen, Stuttgart 1855.

Albertus Magnus, Paradisus animae, Ratisbonae MDCCCLXXVIII.

Andreae, Johann Valentin, Die Christenburg, hrsg. v. Grueneisen, Leipzig 1836.

Arndt, Johann, Vier Bücher vom wahren Christentum, Frankfurt seit 1605, nebst Paradiesgärtlein, Berlin 1840.

— Sämtliche geistreiche Schriften, Leipzig und Görlitz 1734—36.

Arnold, Gottfried, Die erste Liebe der Gemeinen Jesu Christi, d. i. wahre Abbildung der ersten Christen, 1700.

— Molinos, Geistlicher Wegweiser, Sendschreiben und Lebenslauf, 1699.

— Vitae patrum, Das Leben der Altväter und anderer gottseliger Personen, Halle 1700.

— Das Leben der Gläubigen, Halle 1701.

— Historia et descriptio theologiae mysticae, 1702.

— Das Geheimnis der göttlichen Sophia oder Weisheit, beschrieben und besungen, Leipzig 1700.

— Sämtliche geistliche Lieder, hrsg. v. Ehmann, Stuttgart 1856.

Arnold, Gottfried, Göttliche Liebesfunken, Frankfurt 1608.
— Die erste Liebe, ... d. i. Wahre Abbildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben u. heiligen Leben, Frankfurt 1696.
— Göttliche Liebesfunken aus dem großen Feuer der Liebe Gottes, Frankfurt 1698, 1701.
— Anderer Teil der göttlichen Liebesfunken, Frankfurt 1701.
— Unparteiische Kirchen- u. Ketzerhistorie, 1—3, 1740/42 (1688).
Auberlen, C. A., Die Theosophie Friedrich Christoph Ötingers, Tübingen 1847.
Augustinus, Aur., Opera omnia 1840—49 ed.
— Migne 1, 32—47.
— Ausgewählte Schriften 1—8, 1871—79.
— Bibliothek der Kirchenväter 4—10.
Bäumker, Wilhelm, Das katholische deutsche Kirchenlied, Freiburg 1883.
Bäumker, Clemens, Die europäische Philosophie des Mittelalters, 1909, Kultur der Gegenwart, 1, 5, hrsg. v. Hinneberg.
Baronius, Cäsar, Annales ecclesiastici v. 1588—93, 12 Fol. Bde.
Barthel, K., Tersteegens Leben, Bielefeld 1852.
Baur, Ferdinand Christian, Die christliche Lehre von der Versöhnung, Tübingen 1838.
— Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Tübingen 1842.
— Die christl. Gnosis, Tübingen 1835.
— Das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831.
— Geschichte der christlichen Kirche, Tübingen 1863.
Bausset, Franz Ludwig v., Lebensgeschichte Fénelons a. d. Franz. v. Dr. M. Feder, 3 Bde., Würzburg 1811.
Baxter, Richard, The certainty of the world of spirits, London 1691; deutsch: Die Gewißheit der Geister, Reutlingen 1838.

Becker, Bernhard, Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit, Leipzig 1886.
— Zinzendorf und sein Christentum, Leipzig 1900.
Bender, W., Johann Konrad Dippel, Bonn 1882.
Bernardi, Opera ed. Mabillon, Paris 1719.
Bernhart, Joseph, Bernhardische und Eckartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, 1912.
— Der Symbolismus des Mittelalters, Summa Viertes Viertel, Hellerau 1918.
— Eine deutsche Theologie, Leipzig 1920.
— Fénelon und Frau v. Guyon in „Religiöse Erzieher der katholischen Kirche", Leipzig 1921.
Bischof, Erich, Elemente der Kabbala, Barsdorf 1913.
Bloch, Ernst, Thomas Münzer als Theologe der Revolution, München 1922.
Blosius, L., Anleitung zum innerlichen Leben, Freiburg 1919.
Böhme, Jakob, Werke, hrsg. v. K. W. Schiebler, Leipzig 1843.
Böhmer, H., Die Bekenntnisse des Ignatius v. Loyola, Leipzig 1902.
— Die Jesuiten, Aus Natur u. Geistesw. 49.
Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum, deutsch: v. Alix, Regensburg 1854.
Bruno, Giordano, Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen, übers. v. Kuhlenbeck, Jena 1904.
Buber, Martin, Ekstatische Konfessionen, Jena 1909.
Calmet, Augustin, Dissertations sur les apparitions des anges des démons et des eprits, Paris 1746, deutsch: Von Erscheinungen der Geister und denen Vampyren in Ungarn Mähren etc., 1, 2, Einsiedeln 1749, deutsch: Regensburg 1845.
Casel, O., O. S. B., Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie, Freiburg 1919, Sammlung Ecclesia Orans.
Cassirer, Ernst, Freiheit und Form, Berlin 1917.

Denifle, Heinr. S., O. Pr., Aktenstücke zu Meister Eckharts Prozeß, Zeitschrift f. deutsch. Altertum 89, 1885, 261 f.
— Luther und Luthertum, 1, 2, Mainz 1904, 1909.
— Das geistliche Leben, 6. Aufl., 1908, bes. v. A. M. Weiß, O. Pr.
— Die deutschen Schriften des sel. Heinrich Seuse, I., 1880.
Deussen, Geschichte der indischen Philosophie, 1894.
— Jakob Böhme, Leipzig 1911.
Dibelius, Franz, Gottfried Arnold, Berlin 1873.
Diel, Johannes, S. J., Friedrich Spe, Sammlung historischer Bildnisse, Freiburg 1901.
Dilthey, Wilhelm, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, W. W. II, 1914.
— Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig 1919.
Dionysius Areopagita, Bibliothek der Kirchenväter 26, hrsg. v. P. Stiglmayr, S. J.
Dieterich, Albrecht, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903.
Dessoir, Max, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, Berlin 1902.
Driesch, Hans, Philosophie und positives Wissen in „Der Leuchter", Darmstadt 1919.
— Philosophie des Organischen, Leipzig 1921.
Duhr, Bernhard, S. J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 1, 2, Freiburg 1907—13.
Eberz, Otfried, Die beiden Traditionen in der Theosophie, Hochland XVII., 3/4, 1919/20, Kempten—München.
Eckharts Mystische Schriften, übertr. v. Gustav Landauer, hrsg. v. Martin Buber, Berlin 1921.
Eckhart, Meister, Ausgew. u. übers. v. Jos. Bernhart, Samml. Deutsche Mystiker III, Kösel, Kempten u. München.
Eckhart, Meister E.s Schriften und Predigten hrsg. v. H. Büttner, I. u. II., Jena 1919.

Eckartshausen, Carl v., Aufschlüsse zur Magie, 4 Bde., 1791/92, München.
Elert, W., Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes, Bonwetsch-Seeberg, Neue Studien zur Gesch. d. Theologie u. d. Kirche, 19, 1913.
Erbkam, H. W., Geschichte der protestantischen Sekten, Hamburg u. Gotha 1848.
Fénelon, Franz v. Salignac de la Mothe Oeuvres, 10. vol., Paris 1852.
— Geistliche Schriften, hrsg. v. P. Arndt, S. J., Regensburg 1886.
— Sämtl. geistl. Schriften, a. d. Franz. v. J. P. Lilbert, 4 Bde., Regensburg 1837/39.
Fehrle, Eugen, Die kultische Keuschheit im Altertum, I. Diss., Naumburg 1908.
Franck, Adolf, La Kabbale, 3. ed., Paris 1892.
Franck, Sebastian. Paradoxa, hrsg. v. H. Ziegler, Jena 1909.
Freud, S., Die Traumdeutung, Wien 1909.
Funk, Philipp, Ignatius von Loyola, Göttingen 1913.
— Die geschichtlichen Stufen des christlichen Gebets, „Die Tat" XIII., Jena 1921.
Gerhard, Paul, Gedichte, hrsg. v. Ebeling, 1898.
— Geistliche Andachten, Berlin 1886.
Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche, 3 Bde., Koblenz 1849, 52, 60.
Gogarten, Die religiöse Entscheidung, Jena 1921.
Görres, J., Die christliche Mystik, Regensburg und Landshut 1836, 4 Bde.
Grabmann, Martin, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden, Jahrb. f. Philosophie u. spekul. Theologie 14, 1900, S. 413—427.
— Die Geschichte der scholastischen Methode, I, II, Freiburg 1909/1911.
Greith, K. J., Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg 1861.

Grisar, Hartmann, S. J., Luther, 3 Bde., Freiburg 1912.
Grünberg, P., Philipp Jakob Spener, 2 Bde., Göttingen 1893.
Gundolf, Friedrich, Shakespeare und der deutsche Geist, Berlin 1916.
— George, Berlin 1920.
Guyon, J. M. B. de la Mothe, Oeuvres spirituelles, 42 vol., Cologne 1713/22.
— Zwölf geistreiche Gespräche, übers. v. N. Hoffmann, Jena 1911.
— Moyen court et très facile de faire oraison, Opuscules Spirituels, Cologne 1704.
Hahn, D. Chr., Geschichte der Ketzer im Mittelalter, Stuttgart 1845.
Hahn, G. S. J., Die Probleme der Hysterie und die Offenbarungen der hl. Therese, Leipzig 1906 (indiziert).
Hahn-Hahn, J., Leben der hl. Therese von Jesus, Regensburg 1905.
Hammacher, E., Hauptfragen der modernen Kultur, 1914.
Hammenstede, A., O. S. B., Die Liturgie als Erlebnis, Freiburg 1919, Samml. Ecclesia Orans.
Harnack, Adolf v., Lehrbuch der Dogmengeschichte, I.—III. Bd., 3. Aufl., 1897.
— Grundriß der Dogmengeschichte, 1889.
Herzog-Hauck, Realenzyklopädie f. protest. Theologie u. Kirche, 24 Bde., 1896—1913.
Heermann, Johann, Geistliche Lieder, hrsg. v. Phil. Wackernagel, Stuttgart 1856.
Heiler, Friedrich, Das Gebet, München 1921.
— Das Wesen des Katholizismus, München 1920.
— Der Katholizismus, Seine Idee u. s. Erscheinung, 2. Aufl., München 1923.
Hemsterhuis, Verm. philos. Schriften, Leipzig 1782.
Heppe, H., Geschichte der quietistischen Mystik in der kathol. Kirche, Berlin 1875.

Heppe, H., Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, Leiden 1879.
Herwegen, Ildefons, Das Kunstprinzip in der Liturgie, Paderborn 1920.
Horneffer, August, Symbolik der Mysterienbünde, München 1916.
Hoßbach, Ph. J., Spener und seine Zeit, Berlin 1828, 1853/61.
Hübener, Der Pietismus, geschichtlich und dogmatisch beleuchtet, Konstanz 1901.
James, William, Varieties of Religious experience, deutsch von Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1914.
Janentzky, Christian, Lavaters Sturm und Drang im Zusammenhang seines religiösen Bewußtseins, Halle 1916.
Jennings, H., Die Rosenkreuzer, übers. O. v. d. Linden, Berlin 1912.
Jung-Stilling, Heinrich, Sämtl. Schriften, 13 Bände u. 1 Erg.-Band, Stuttgart 1835/38, 1843/44.
Jüngst, J., Pietisten; Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1906.
Kahlert, August, Angelus Silesius, Breslau 1858.
Keller, Ludwig, Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei, Jena 1911.
Kerlen, Gerh., Gerhard Tersteegen, 2. Aufl., Mülheim 1853.
Keyserling, Graf Herm., Reisetagebuch eines Philosophen, 1, 2, Darmstadt 1920.
Kiesewetter, Karl, Geschichte des neueren Okkultismus, Leipzig 1909.
Koch, Ed. Em., Geschichte des Kirchenliedes, Stuttgart 1867.
Koch, H., Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Forschungen z. altchristl. Literatur- u. Dogmengeschichte, Mainz 1908.
Koepp, W., Johann Arndt, Berlin 1912.
Kosch, Wilhelm, Friedrich Spe, München-Gladbach 1921.
— P. Martin v. Cochem, München-Gladbach 1921.

Knapp, A., Geistliche Gedichte des Grafen Zinzendorf, Stuttgart u. Tübingen 1845.
— Evangel. Liederschatz, Stuttgart u. Tübingen 1850.
Kramer, A. H. Francke, 1880/82.
Kramp, Joseph, S. J., Meßliturgie u. Gottesreich, I, II, Sammlung Ecclesia Orans VI., Freiburg 1921.
Krebs, Engelbert, Grundfragen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921.
— Dante als Philosoph u. Theolog, Abhandlungen, Köln 1921, Görres-Gesellschaft.
— Meister Dietrich, Münster 1906.
Kroll, J., Die Lehren des Hermes Trismegistos, Bäumker, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, 12, 2—4, 1914, S. 355—360.
Lamballe, E., La Contemplation ou Principes de Théologie Mystique, 1913, deutsche Ausgabe 1915.
Lamprecht, Karl, Deutsche Geschichte, 6. Bd., Freiburg 1904.
Landsberg, Paul Ludwig, Die Welt des Mittelalters und wir, Bonn 1922.
Lechner, P., Johann v. Kreuz' Leben u. Schriften.
Lempicki, S. v., Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1921.
Lercher, Ludwig, S. J., Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie, Zeitschrift f. kath. Theologie, 1. Quartalheft 1918.
Lippert, Peter, S. J., Zur Psychologie des Jesuitenordens, Kempten u. München 1912, 2. Aufl. 1923.
Loofs, Friedr., Leitfaden der Dogmengeschichte, 1906.
Lucka, Emil, Die drei Stufen der Erotik, 1916.
Maack, Ferd., Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz A. 1459, Barsdorf 1913.
Mager, Alois, O. S. B., Mystik u. Katholizismus, „Die Tat" XVIII., 1 (Jena 1921).

Mager, Alois, Franz v. Sales, Benediktin. Monatsschrift, Jan./Febr. 1922, Beuron.
— Theosophie u. Christentum, Freiburg i. Br. 1922.
Mahrholz, Werner, Deutsche Selbstbekenntnisse zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus.
— Der deutsche Pietismus, 1921, beides im Furche-Verlag.
Masson, Maurice, Fénelon et Mme. Guyon, Paris 1907.
Mead, G. R. S., Fragmente eines verschollenen Glaubens, aus dem Engl. übers. v. A. von Ulrich, Berlin 1902.
Mechtild v. Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Berlin 1907.
Meschler, Moritz, S. J., Aszese und Mystik, Freiburg o. J.
Michel, Ernst, Der Weg zum Mythos, Jena 1920.
Mirandola, Giovanni Pico della, Ausgew. Werke, übers. u. eingel. v. Arthur Liebert, Jena u. Leipzig 1905.
Müller, Karl, Kirchengeschichte, I, 1892 ff.
Noack, L., Die christliche Mystik, 1853.
Obenauer, Karl Justus, Goethe in seinem Verhältnis zur Religion, Jena 1921.
Otto, Rudolf, Das Heilige. Ders.: Aufsätze das Numinose betreffend, beides Stuttgart/Gotha 1923.
Oppel, Arnold, Das Hohe Lied.
Petrich, Hermann, Paul Gerhardt, Gütersloh 1914.
Pfeiffer, Fr., Deutsche Mystiker des 14. Jahrh., I u. II, 1857, Neudruck Göttingen 1914.
Pfister, Ludwig, Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig v. Zinzendorf, Leipzig u. Wien 1910.
Plitt, Zinzendorfs Theologie, 3 Bde., Gotha 1869 ff.
Poulain, Auguste, S. J., Les grâces d'oraison, deutsch: Die Fülle der Gnaden, ein Handbuch der Mystik, Freiburg o. J.
Preger, Geschichte der deutschen Mystik, Leipzig 1874.

Prel, C. Du, Philosophie der Mystik, Leipzig 1895.
Prinzhorn, Gustav, Die Bildnerei der Geisteskranken, 1922.
Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundlagen und Wirkungen, Leipzig 1921.
Ries, Joseph, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard, Freiburg 1906.
— Kirche und Keuschheit, Freiburg 1922.
Ritschl, Albrecht, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (1—3), 1888/89.
— Geschichte des Pietismus, Bonn 1880/86, 3 Bde.
Ruysbroek, Die Zierde der geistlichen Hochzeit, a. d. Vlämischen v. A. Lambert, Leipzig o. J. Dasselbe v. Willibrord Verkade O. S. B., Mainz 1922.
— Aus dem Buch von den zwölf Beghinen, von demselben, Mainz 1923.
Scheffler, Johann, (Angelus Silesius) Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche, Breslau 1657 u. 1668.
— Der cherubinische Wandersmann, 1657 u. später, hrsg. v. Ellinger, Halle 1895, v. Bölsche, Jena 1905.
Scheler, Max, Vom Ewigen im Menschen, I, Leipzig 1921.
Schleiermacher, Fr. Dan., Reden über die Religion, hrsg. v. Rudolf Otto, 4. Aufl., Göttingen 1920.
Schmid, Heinr., Die Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863.
Schmidt, P. W., S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee, I, Münster 1912.
Schmitt, Eugen Heinrich, Die Gnosis, Leipzig 1903, 2 Bde.
Schneider, Ferd. Jos., Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrh., Prag 1909.
Schroeder, William, Freiherr v., Beiträge zur neueren Literatur-Geschichte, hrsg. v. M. v. Waldberg: Gottfried Arnold, Heidelberg 1917.
Schulte, Joh. Chr., Ord. Cap., Martin v. Cochem, Freiburg 1919.

Schwane, Joseph, Dogmengeschichte der neueren Zeit, Theol. Bibliothek I. Freiburg i. Br.

Schwarz, H., Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Heidelberg 1913.

Sammlung der vorzüglichsten mystischen Schriften aller katholischen Völker, XVIII. 402 Joh. v. Kreuz u. III. Theresa v. Jesu. Regensburg 1859 u. 1869.

Scaramelli, S. J., Anleitung in der mystischen Theologie, Regensburg 1855.

Seeberg, Reinhold, Lehrbuch d. Dogmengeschichte, 1—3, 1908/13.

Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, Wien 1914.

Simmel, Georg, Die Philosophie des Geldes, Leipzig 1900.

Söderblom, Nathan, Gudstrons Uppkomst, 1914, deutsch v. Stübe: Das Werden des Gottesglaubens, 1916.

Spamer, Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrhunderts, Jena 1910.

Spe, Friedrich, Goldenes Tugendbuch, hrsg. v. Franz Hatter, S. J., Aszetische Bibliothek, Freiburg 1887.

— Trutznachtigall, Freiburg i. Br. o. J.

Spener, Philipp Jak., Die allgemeine Gottesgelahrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen, aus Gottes Wort erwiesen, Frankfurt 1680.

— Natur und Gnade, Frankfurt 1687.

— Theologische Bedenken, Halle 1712.

Stahl, H., Martin v. Cochem und das „Leben Christi", Bonn 1909.

Stein, Heinr. v., Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Göttingen 1862—67.

Steiner, Rudolf, Die Hauptschriften.

Tersteegen, Gerhard, Gesammelte Schriften, Stuttgart 1844 ff., 8 Bände.

Theresia von Jesus, Sämtliche Schriften, hrsg. v. Schwab, 1—5, Sulzbach 1831—33.

Thode, Henry, Franziskus von Assisi, und die Anfänge der Kunst der Renaissance, 1885.

Tholuck, A., Geschichte des Rationalismus, Berlin 1865.

Thomae Hemerken a. Kempis, Opera Omnia ed. Michael Josephus Pohl, Freiburg 1910 ff.

— De imitatione Christi Libri IV. per Desbillons 1780.

Thompson, Franzis, Ignatius von Loyola.

Todi, Jacopone, Ausgewählte Gedichte, übersetzt von Schlüter-Stork, 1864.

Troeltsch, Ernst, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, Kultur der Gegenwart, I., IV., 1 S. 401 ff., hrsg. v. Hinneberg.

— Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München u. Berlin 1906.

— Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften, I, Tübingen 1911.

Unger, Rudolf, Hamann und die Aufklärung, Jena 1911.

Waldberg, Max, Freiherr v., Zur Entwicklungsgeschichte der „Schönen Seele" bei den spanischen Mystikern, Lit. hist. Forschungen, Heft 41, Berlin 1910.

— Der empfindsame Roman in Frankreich, 1906.

— Erdmann Neumeister, German. roman. Monatsschrift, 1910 S. 115—23.

Walzel, Oskar, Das Prometheus-Symbol von Shaftesbury bis Goethe, Leipzig 1910.

— Einleitung zur Säkularausgabe von Schillers Werken, Bd. 11, S. XI ff.

— Analytische und synthetische Literaturgeschichte, German. romanische Monatsschr., 1910 I. S. 416 ff.

— Einleitung zur Cotta'schen Jubiläumsausgabe von Goethes Werken, Band 36.

Weber, Max, Kirchen und Sekten in Nordamerika, Christliche Welt, 1906, S. 558 ff., 577 ff.
— Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, Tübingen 1920, besonders „Protestantische Ethik und ‚Geist' des Kapitalismus".
Weinhandl, Felix, Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, München 1921.
Weiser, Christian, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, Berlin 1916.
Weltsch, Felix, Freiheit und Gnade, München 1920.
Wieser, Max, Deutsche und romanische Religiosität, Berlin 1919.
Windelband, Wilhelm, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1919.
Witkop, Philipp, Die deutschen Lyriker von Luther bis Nietzsche, I. u. II., Leipzig 1922, 2. Aufl.
Zahn, Joseph, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1918.
Zinzendorf, Ludwig, Graf v., Christliches Gesangbuch der evangelischen Brüdergemeinen, 1741, II. Teil: Anhänge.
— Geistliche Gedichte, gesammelt und gesichtet von Albert Knapp, 1845.

Anmerkungen

[1] Ernst Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Ges. Schriften I.) Tübingen 1912, S. 374 f.

[2] Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, 3 Bde. 1880/84/86 und Troeltsch, a. a. O. S. 374 f.

[3] Max Weber, Kirchen und Sekten in Nordamerika, Christl. Welt 1906, S. 558 ff. u. 577 ff.

[4] Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1920, an verschiedensten Orten.

[5] Weber, Kirchen und Sekten in Nordamerika, S. 577 f.

[6] Bonaventura, Wegweiser der Seele zu Gott, Regensburg 1854, herausgegeben von Alix, S. 20 ff., 32 ff. Deutsche Ausgabe des Itinerarium mentis in Deum.

[7] Augustinus conf. 1. II., c. V.

[8] A. Mager O. S. B. Die Gegenwartsbedeutung der Mystik (Manuskript).

[9] A. Hammenstede O. S. B. Die Liturgie als Erlebnis, Freiburg 1919, S. 3 ff. — Seit Tertullian hat die abendländische Kirchensprache Mysterion mit S a c r a m e n t u m wiedergegeben.

[10] Heiler, Das Gebet, S. 248 ff., S. 284 ff., S. 322 ff., S. 347 ff.

[11] Ferdinand Weinhandl, Ignatius von Loyola, München 1921, S. 38 f.

[12] Ildefons Herwegen O. S. B. Das Kunstprinzip in der Liturgie, Paderborn 1920.

[13] Nachtgesang der Mönche in der Skethischen Wüste, dem Syrischen des Isaak von Ninive nachgedichtet von Engelbert Krebs, Zeitschrift „Heliand" 1911, 1; wörtliche Übersetzung bei Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter (Kempten 1874) 400 ff.

Krebs, Grundlagen der kirchlichen Mystik, Freiburg 1921, S. 75 ff.

[14] Heiler, Magie und Messe, Köln. Volkszeitung Nr. 912, 1921.

[15] Krebs, Magie und Messe, Köln. Volkszeitung Nr. 874, 1921.

[16] Salomon Reinach, Orpheus, allgemeine Geschichte der Religionen, deutsch von A. Mahler, Wien u. Leipzig 1910, S. 24.

[17] Schmidt, P. W. S. V. D. Der Ursprung der Gottesidee I. Münster 1912.

[18] Söderblom, Das Werden des Gottesgedankens. 1916. (gudstrons Uppkomst).

[19] Otto, Das Heilige, an vielen Orten, Stuttgart/Gotha 1923.

[20] Zitiert nach Krebs, Magie und Messe.

[21] A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 100 f.

[22] Max Scheler, Die deutsche Philosophie der Gegenwart in „Deutsches Leben der Gegenwart", herausgegeben von Philipp Witkop, Berlin 1922, S. 149.

[23] Karl Kiesewetter, Geschichte des neueren Okkultismus, 3. Aufl., Leipzig 1909.

[24] Mager, Mystik und Katholizismus, Die Tat, XIII., 1, 1921.

[25] Über die Stadien des mystischen Weges vgl. Heiler, Das Gebet, S. 309 ff. und die übersichtliche Tafel der Gebets- und Versenkungsstufen S. 311/12, enthaltend folgende mystische Gebetsleitern: Yogasutra Patanjalis (5 Stufen), die 4 jhâna des buddhistischen Kanons (5 Stufen), Pseudo-Jamblichus (3 Stufen), Proclus (5 Stufen), Algazâlî (drei Stufen), Bernhard von Clairvaux (lectio, meditatio, oratio, contemplatio), David von Augsburg (7 Stufen), Johann vom Kreuz (Gebet der Sammlung, Gebet der Ruhe, Gebet der Vereinigung), Teresa di Jesu (oracion de recogimento, o. de quietud, o. de la union, o. de arrobia-

mento), Franz v. Sales (5 Stufen), Johann Arndt (3 Stufen), Père Lacombe (3 Stufen), Madame Guyon (o. de méditation, o. de simplicité, o. de simple présence de Dieu, o. infuse, la mort mystique), Alphons von Liguori (7 Stufen), die mystischen Stufen der Hindus (śânti, dâsatva, sâkhya, vaitsalya, mâdhurya, d. i. Kontemplative Ruhe, Unterwerfung, Freundschaft, kindliche Zärtlichkeit, Liebesrausch).

[26] Vgl. die Kontroverse Heiler-Krebs „Magie und Messe" a. a. O. Zu dem Wortmißbrauch bei Harnack vgl. z. B. dessen kleine einbändige Dogmengeschichte, 1905, S. 246 bis 251, S. 366, 381, 399.

[27] Vgl. C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern, Freiburg 1861, S. 218 ff.

[28] Heinrich Susos Schriften, Bd. I. Kap. 11. und Greith a. a. O. S. 220 ff.

[29] Johann vom Kreuz, Abhandlung von den Dörnern des Geistes, 8. Gespräch: Von sechs Wegen des Gebetes. A. d. Span. v. Lechner, Regensburg 1859, S. 447.

[30] Theresia von Jesus, Seelenburg 7. Kap. IV. 9. Regensburg 1869, S. 424/25.

[31] Vgl. die folgenden Darstellungen der Mystik oder Ansätze zu einer Geschichte der Mystik:

Von katholischem Standpunkt: Saudreau, Lamballe, Scaramelli, Poulain, Dimmler, Krebs, Butler, Lercher, Grabmann, die französischen Zeitschriften „La vie spirituelle", von Dominikanern herausgegeben, und „Revue d'ascétique et de Mystique", von Jesuiten geleitet, und besonders das Standard-Werk von Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1918. Ferner die verstreuten Darstellungen von Joseph Bernhart und solche von Greith, Denifle, Bihlmeyer, G r a b m a n n , Ehrhard, Michael, Hergenröther-Kirsch, Langenberg, Stiglmayr, Stoffels, Ries, Oehl, Pummerer, Vansteenberghe u. a. Die von M. Grabmann angekündigte „Geschichte der christlichen Mystik" liegt in diesem Augenblick noch nicht vor.

Von nichtkatholischem Standpunkt: Noack, Preger, Heppe, Deutsch (Herzogs Real-Enzyklopädie), Strauch, Elert, Köpp, Tilemann; ferner die betreffenden Abschnitte in den Dogmengeschichten von Harnack, Loofs, Seeberg und in Troeltschs Soziallehren. Eine eigentliche Geschichte der Mystik ist noch zu schreiben.

[32] Auguste Poulain, Les grâces d'oraison, deutsch: Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik, 2 Bde. Freiburg, S. 264 ff.

J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik, S. 208 ff., S. 285 ff., S. 330 ff.

Gottfried Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie 1698 bis 1700 II. S. 485 ff.

Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, Berlin 1875.

Geschichtliches: „Schon zu Lebzeiten der hl. Theresia predigten die Illuminaten Spaniens, die Vorläufer von Falconi und Molinos den Quietismus. Die spanische Inquisition drängte sie stark zurück. Pater Balthasar Alvarez trat gegen sie auf." (Poulain.) Die Anfänge der quietistischen Doktrin finden sich im 13. Jahrhundert bei den „Brüdern des freien Geistes" und den „Begarden" in Italien, Frankreich, Deutschland, Böhmen. Ihre Lehren werden verurteilt auf dem allgemeinen Konzil von Vienne 1311 (cf. Denzinger, Enchiridion 471 ff.). Sie bestehen aber noch fort im 15. Jahrhundert. 1329 Verurteilung einiger Propositionen des Meisters Eckhart von Köln durch Papst Johann XXII. Ruysbroek und Tauler treten gegen den Quietismus auf. Tauler schreibt über die Quietisten des 14. Jahrhunderts: „Es gibt falsche Beschauliche. Das, was sie charakterisiert, ist, daß die innere Ruhe, der sie sich überlassen, rein natürlich und ein wahrer Müßiggang ist. Sie bilden sich ein, von der Sünde verschont, unmittelbar mit Gott vereint, von allen göttlichen und menschlichen Gesetzen befreit und von allen guten Werken dispensiert zu sein. Sie haben den irrigen Grundsatz: diese Leere sei dermaßen erhaben und vollkommen, daß man

alles, was sie stören könne, um jeden Preis fernhalten müsse ... Wie ein Werkzeug ... wartet, bis sein Meister es gebraucht, so erwarten sie in Untätigkeit die göttliche Wirksamkeit. Denn sie glauben, daß diese Wirksamkeit durch die ihrige gehindert würde, und bleiben daher unbeweglich, ohne sich in irgendeiner Tugend zu üben ... Sie geben vor, zur Armut des Geistes gelangt zu sein, weil sie meinen, keinen eigenen Willen zu haben und auf jede selbstsüchtige Wahl zu verzichten." ((2. Predigt f. d. 1. Fastensonntag; findet sich fast wörtlich in Ruysbroeks „Zierde der geistlichen Hochzeit", Buch 2, Kap. 76). Am 20. November 1687 werden die quietistischen Sätze des Spaniers Molinos von Papst Innozenz XI. in der Bulle „Coelestis Pastor" zensuriert. Die gewöhnlichen drei Wege des mystischen Lebens: Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung sind für Molinos das Absurdeste, was jemals in der Mystik behauptet worden ist. Es gibt nur einen Weg: das innere Leben. Es besteht in der Passivität, in der Annihilation der Seelenkräfte. (Vgl. hierzu Luthers lateinische Predigten von 1517: „Gleichwie wir nichts gewesen sind, nichts begehrt haben, bevor wir geschaffen wurden, außer allein in Gottes Wissen, so müssen wir jetzt dahin zurückkehren, daß wir in ähnlicher Weise nichts wissen, nichts begehren, nichts sind.") Von den verurteilten Sätzen sind die folgenden besonders charakteristisch:

Prop. damn. 1. Oportet hominem suas potentias annihilare, et haec est via interna.

Prop. damn. 2. Velle operari est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens ...

Prop. damn. 4. Activitas naturalis est gratiae inimica, impeditque Dei operationes et veram perfectionem; quia Deus vult operari in nobis sine nobis.

Prop. damn. 57. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplis peccata, nec mortalia nec venalia.

Prop. damn. 61. Anima, cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius aliud velle, quam quod Deus vult ...

cf. Denzinger, Enchiridion n. 1221 ff.) „Die eigentliche Wurzel dieser Verirrung ist das Verkennen der Relativität der diesseitigen Vollendung." (Zahn, a. a. O. S. 336 ff.) „Halte dich versichert, daß, wenn du nicht mehr der Betrachtung obliegen kannst, solches deine größte Glückseligkeit sei; dann ist es ein klares Zeichen, daß dich Gott durch den Glauben (!!) und durch die Stille als einen kürzeren und leichteren Weg zu sich ruft." (Molinos, Geistlicher Wegweiser.) — Die Welle des Quietismus greift Ende des 17. Jahrhunderts von Spanien nach Frankreich, Italien und Deutschland über. Von 1687 an werden über 80 Werke verurteilt. Den Abschluß bildet die Verurteilung der „Explication des maximes des Saints" von Fénelon, Erzbischof von Cambrai, durch Papst Innozenz XII. am 12. März 1699. Fénelons überragender Geist vereinigt Frömmigkeit, Milde, klassische Bildung, pädagogische Erfahrung mit einem reifen Blick für die Aufgaben und Bedürfnisse der Zeit. Die verworfenen 23 Sätze werden nicht als häretisch, aber als der Häresie nahekommend bezeichnet. Fénelon vertritt die Forderung der „reinen" selbstlosen Gottesliebe bei allen Handlungen: man darf einzig und allein aus selbstloser Liebe handeln. Diese „reine Liebe" finde sich als dauernder Zustand, der mit der via unitiva gegeben sei. Damit ist die kirchliche Lehre über die Motive des Glaubens, der Furcht und der Hoffnung ausgeschlossen. „Das Tridentinum ... hat in der 6. Sitzung beim Justifikationsdekret zugleich mit der göttlichen Caritas auch den Glauben und die Hoffnung in ihrem Besitzstand feierlich anerkannt. Ein Himmelshoffen im Gegensatze zur Caritas wäre kein christliches Hoffen; aber im Bunde mit derselben ... ist das Hoffen seinerseits eine Förderung der Liebe, weil wir um so fester ... an das höchste Gut ... in heiliger Liebe uns hingeben, je sicherer wir erwarten, je glühender wir uns sehnen, mit ihm ewig vereinigt zu werden." (Zahn, a. a. O. S. 343 f.) Vgl. Poulain, deutsche

Ausgabe S. 277 ff., und Gottfried Arnold II. a. a. O. Ferner Bernhart, Fénelon und Frau von Guyon (Religiöse Erzieher der katholischen Kirche, herausgegeben von Merkle und Beß, Leipzig o. J.) S. 155 ff. Masson, Fénelon & Mme. Guyon, Paris 1907. Wieser, Deutsche und romanische Religiosität, Berlin 1919. Otfried Eberz, Die beiden Traditionen in der Theosophie, Hochland 1919/20, 3/4.

[33] Karl Heinz Herke, Der Dreifaltigkeitsspiegel in der modernen Wissenschaft, Mainz 1921, S. 28.

[34] Joseph Bernhart, Fénelon und Frau von Guyon a. a. O. S. 163.

[35] Zum Begriff der innerweltlichen Askese vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Religionssoziologie I. S. 16 bis 206 und Troeltsch, a. a. O.

[36] Max Scheler, Von zwei deutschen Krankheiten (Der Leuchter), Darmstadt 1919, S. 161 ff.

[37] Weber, a. a. O. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, S. 207 bis 236.
Kapitel über Friedrich Spee, S. 19 ff.

[38] Joseph Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Kempten und München 1912, S. 51.

[39] Heiler, Das Gebet, S. 332.

[40] Vgl. hierzu Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard, Freiburg 1906, besonders Vierter Abschnitt: Die Fülle des Geistes (Mystik), S. 268 ff. — Witkop, Die deutschen Lyriker von Luther bis Nietzsche, I., Berlin 1921, das
In Ritschls „Geschichte des Pietismus“ vgl. z. B. die Ausführungen II. S. 41 ff., die von geringem Verständnis der Mystik Zeugnis
Arnold Oppel, Das Hohelied Salomonis und die deutsche religiöse Liebeslyrik, Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Heft 32, Berlin und Leipzig 1911.
geben. Für Ritschl und seine Schule ist die Mystik (und zwar in ihrer quietistischen Form) die katholische Form der Frömmigkeit überhaupt.

Auf der protestantischen Gegenseite geht am weitesten Noack, der glaubt, der Protestantismus sei aus der Mystik geboren und ziehe aus ihr seine Kraft. Annäherung an die Mystik findet sich in der protestantischen Literatur bei Herzog, Mehlhorn, Titius, Troeltsch, Wobbermin. Ablehnung im Anschluß an Ritschl bei Fresenius, Gilg, Harnack, Köpp u. a. Heiler nimmt eine vermittelnde Stellung im Sinne Söderbloms ein. Wir selbst schließen uns der Darstellung A. Magers (Mystik und Katholizismus, Die Tat, a. a. O.) an: „Daß Mystik und Katholizismus nicht nur wesensverwandt, sondern wesenseins ineinander verschlungen sind, wurde nie und von keiner Seite im Ernst bestritten. Den Tatsachen aber widerspräche es, wollte man beide Begriffe einfach als Glieder einer Gleichung betrachten. Wahre Mystik gehört wesenhaft zum Ganzen der katholischen Religiosität, aber katholische Religiosität muß im Einzelfall nicht wesensnotwendig Mystik sein." (S. 56.) Nicht, wie Heiler meint, ist demnach die Mystik „die unsichtbare Seele des ganzen Katholizismus, sein verborgener innerer Lebensquell", sondern: „Nicht die Mystik ist Seele und Quelle der katholischen Religiosität, sondern die katholische Kirche ... ist Seele und Quelle jeder lebens- und vollendungsfähigen Mystik." (Mager, a. a. O., S. 64.) „Es geht nun einmal nicht an, Mystik schlechthin zum Ausdruck des ‚Affektlosen, Passiven, Quietistischen, Resignierten, Kontemplativen' zu stempeln und sie mit der Marke des spezifisch Katholischen zu versehen, um im schroffen Gegensatz dazu das ‚Weltaufsuchende und -bejahende, die heilige Leidenschaftlichkeit, den Lebenswillen, den Behauptungsdrang, das Wert- und Aufgabenverwirklichende' der prophetischen Frömmigkeit zum Typ des Nichtkatholischen zu prägen ... Die Unterscheidung der Frömmigkeitstypen ... krankt an einem unheilbaren inneren Widerspruch. Zu allen Zeiten gab es in der katholischen Kirche ‚mystische Propheten' und ‚prophetische Mystiker'. Prophetische Frömmigkeit gehört mit demselben Recht, wie die mystische, zum inneren Wesen der katholischen Religion." (Mager a. a. O., S. 57.)

[41] Schriften d. hl. Joh. v. Kr. II. Regensburg 1858. Saint Jean de la Croix, Vie et Oeouvres, Paris 1893.

[42] William James, Varieties of religious Experience 1902, deutsch von Georg Wobbermin, Leipzig 1907, S. 7 ff.

[43] James, a. a. O., S. 443 ff.

[44] James, a. a. O., S. 444.

[45] Vgl. die Arbeiten von Freud, Stekel, Adler, Jung, Rank, Abraham, Pfister, Jones und „Imago", Zeitschrift für angewandte Psychoanalyse.

[46] Nietzsches Werke, I. Abt., Bd. VI: Also sprach Zarathustra, Anh. VI f., zitiert nach Krebs a. a. O., S. 182 f.

[47] Vgl. Philipp Witkop, Heinrich v. Kleist, Leipzig 1922, S. 9 ff.: Vom Wesen des Tragischen.

[48] Vgl. Hammenstede a. a. O. und Herwegen a. a. O.

[49] Ernst Bloch, Thomas Münzer als Theologe der Revolution, München 1922, S. 47.

[50] Paul Ludwig Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir, S. 81 f., Bonn 1922.

[51] Hartmann Grisar, Luther III, S. 464 bis 472, Freiburg 1912.

[52] Wilhelm Nelle, Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes, 1904.

[53] A. Weinmann, Geschichte der Kirchenmusik, S. 44 bis 63, 1906.

[54] Grisar, Stimmen der Zeit, 52. Jahrgang, S. 391.

[55] Bloch, a. a. O., S. 203. Vgl. auch Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1906.

[56] Philipp Witkop, Die deutschen Lyriker von Luther bis Nietzsche, I. S. 24.

[57] Witkop, a. a. O.

[58] Wilhelm Kosch, Friedrich Spe, S. 25, München-Gladbach 1921.

[59] Oscar A. H. Schmitz, Das Mysterium der Einweihung, Österr. Rundschau, 17. Jahrg., S. 1177 ff.

[60] Ecercitia spiritualia, Deutsche Ausgabe von Weinhandl, O. C. Recht Verlag, München 1922, S. 88.

[61] Schmitz, a. a. O., S. 1179.

[62] Ignatius v. Loyola, a. a. O., S. 79 f.

[63] Schmitz, a. a. O., S. 1180 ff.

[64] Kosch, a. a. O., S. 24 f.

[65] Jos. Bernhart, Eine deutsche Theologie, Leipzig 1920, S. 35 f.

[66] Bernhart, a. a. O., S. 64.

[67] Bernhart, a. a. O., S. 68 f.

[68] Bernhart, a. a. O., S. 46; vgl. auch Joseph Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard, bes. 4. Abschnitt: Die Fülle des Geistes (Mystik), S. 268 ff.

[69] Ausgabe 1. Königstein 1646.

[70] Neudrucke deutscher Literatur-Werke des 17. u. 18. Jahrhunderts, Nr. 135—38, Halle 1895, Einleitung S. LXVII ff.

[71] Witkop, a. a. O., S. 36.

[72] Witkop, a. a. O., S. 41 f.

[73] Von mir gesperrt.

48518

247.04
R276

REINHARDT, KURT

AUTHOR

Mystik Und Pietismus.

TITLE

Der Katholische Gedanke. Band IX.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	STORAGE - CBPL	

48518